

ЦЕНТР ДОСЛІДЖЕНЬ ІСТОРІЇ ТА КУЛЬТУРИ
СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОГО ЄВРЕЙСТВА
НаУКМА



ЕВРЕЙСКИЙ ОБЩИННЫЙ ЦЕНТР
САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

David E. Fishman

THE RISE OF MODERN YIDDISH CULTURE

University of Pittsburgh Press
2005

Давид Фишман

ВОКРУГ ИДИША

Очерки истории еврейской культуры в России и Польше

Киев
ДУХ І ЛІТЕРА
2015

УДК 94:008(=411.16)

Авторизованный перевод с английского:
Александра Глебовская, Александр Френкель
Научный редактор:
Александр Френкель

Preparation of this volume was made possible thanks to a grant
from the Abbell Publication Fund
of the Jewish Theological Seminary of America.

Подготовка настоящего издания стала возможной
благодаря поддержке фонда «Abbell Publication Fund»
при Еврейской теологической семинарии Америки.

На обложке:
группа активистов бундовского молодежного движения
в городке Мендзыжец на востоке Польши (1930-е годы).
Лозунги на идише гласят: «Знание — сила! Единство — сила!»
(фотография из собрания Еврейского научного
института ИВО, Нью-Йорк).

ISBN 978-966-378-413-7

לזכּרון מײַן טאַטן יהושע־שיקל פֿישמאַן ז״ל,
װאָס האָט מיך אַרײַנגעפֿירט אינעם פּרדס פֿון ייִדיש

Памяти моего отца Иегошуа-Шикла Фишмана,
который ввел меня в волшебный сад идиша

Предисловие к английскому изданию

В этой книге рассматривается становление культуры на идише в ее восточноевропейском контексте. В очерках, составивших книгу, предпринимается попытка взглянуть на эту культуру с исторической точки зрения, что означает — связать тенденции ее развития с общественно-политическими условиями, а также с различными интеллектуальными течениями в среде евреев Восточной Европы. Анализируется также место идиша в восточноевропейской еврейской культуре в целом — культуре, являвшейся со второй половины XIX века трехъязычной, то есть создававшейся на иврите, идише и русском (или польском) языках.

В то время как со стороны исследователей традиционно уделялось значительное внимание литературе на идише, книга исходит из представления, что культура на этом языке все-таки состоит не только из поэзии и художественной прозы, но охватывает все формы творческого самовыражения, включая политическую и философскую публицистику, журналистику, академическую науку. В книге изучается также институциональная инфраструктура, сформировавшаяся, подобно всем современным культурам, и в рамках культуры на идише: периодическая печать, издательства, библиотеки, театры, литературные и другие просветительские общества, школы, научные учреждения. Особое внима-

ние уделяется взаимоотношениям между культурой на идише и общественно-политическими движениями восточноевропейского еврейства, в том числе сионизмом и Бундом, а также так называемому «языковому вопросу», вставшему перед русско-еврейской интеллигенцией в начале XX века.

При анализе становления культуры на идише предпочтение в книге отдается социологическим аспектам, а не идеологическим. Многие исследователи представляли изменение отношения к идишу со стороны еврейской интеллектуальной элиты как первостепенный фактор, приведший к расцвету этого языка. Полагаю, однако, что трансформация взглядов на идиш и отношения к нему являлась лишь одним из множества факторов. Не менее важным стало неожиданное появление у «жаргонной» литературы новой, многочисленной читательской аудитории — аудитории с новыми интеллектуальными запросами и чаяниями. Такая аудитория сама по себе служила мощным стимулом, побуждавшим интеллигенцию пересмотреть свое отношение к народному языку.

Многие полагали и полагают, что культура на идише, возникшая на рубеже XIX–XX веков, была пролетарской по происхождению и социалистической по ориентации. В нескольких очерках это положение оспаривается. Подъем идиша охватывал все социально-экономические классы, в частности культурную продукцию на нем — книги, газеты, спектакли и концерты — активно потребляли и представители еврейского среднего сословия (в особенности те, кого марксистские идеологи относили к мелкой буржуазии). К тому же идиш сделался важнейшим языковым инструментом сионистской журналистики. Ситуацию еще более осложняет тот факт, что приверженность Всеобщего еврейского рабочего союза (Бунда) языку еврейских масс формировалась постепенно, а отношение

этой партии к новой литературе на идише отличалось неоднозначностью.

Становление культуры на идише протекало непросто, оно сопровождалось горячими спорами и ожесточенной идейной борьбой между представителями еврейской интеллигенции. Презрительное отношение к идишу как «жаргону» или «испорченному немецкому» сложилось еще во времена движения Гаскала (еврейского Просвещения). Новым феноменом начала XX века стало возникновение интеллигенции, принявшей язык народных масс, литературу и культурную деятельность на нем в качестве своих важнейших ценностей. Несколько очерков посвящены различным проявлениям этого феномена и зарождению в Восточной Европе идишистского движения.

Идишизм основывался на определенных национальных и народнических идеях. В сохранении евреями своей языковой особости сторонники движения видели составную часть борьбы за национальное выживание в диаспоре. С другой стороны, они считали необходимым уничтожить языковой барьер, отделявший еврейскую интеллигенцию от еврейских масс. По их мнению, интеллигенция должна была приблизиться к массам и воспринять у них народную мудрость, заложенную в их языке и фольклоре. После 1905 года под знамена этих общих положений идишистской идеологии встала значительная часть еврейской интеллигенции — бундовцы, прочие социалисты, сионисты-социалисты, либеральные автономисты и даже некоторые общие сионисты.

Вопрос о том, означает ли подъем идиша кардинальное изменение в содержании и направлении развития еврейской культуры, стал предметом разногласий в среде идишистов. Для Хаима Житловского усиление идиша и предвкушаемое ослабление иврита означали переход от религиозной культуры к культуре всецело светской и ев-

ропейской. В его представлении именно язык, а не какие-либо содержательные аспекты, должен был цементировать еврейское национальное единство. Современная культура на идише, утверждал он, не нуждается в особом еврейском содержании, так же как французская культура не нуждается в содержании исключительно французском, не говоря уже о католическом. Для Ицхока-Лейбуша Переца, напротив, настоятельной необходимостью являлось, чтобы новая культура на идише вобрала в себя все богатства и сохранила в себе дух старой, религиозной еврейской культуры, создававшейся преимущественно на иврите, — от Библии до хасидской философии. Идиш, считал Перец, сможет претендовать на статус еврейского национального языка, только когда на нем станут доступны все великие сокровища еврейской культуры, такие как Библия и Талмуд. Всё дальнейшее формирование культуры на идише проходило в подспудном диалоге между позициями Житловского и Переца.

Это напряженное внутреннее противостояние двух подходов лучше всего иллюстрируется учебниками и учебными планами школ с преподаванием на идише. Широко распространено представление, что школы эти носили сугубо секулярный характер, но в действительности немало элементов традиционного еврейского образования оказалось интегрировано в их программы в рамках новых учебных дисциплин. Библия могла изучаться в курсе древней еврейской истории, раввинистические тексты (мидраши, агада) рассматривались как народная литература, праздники и связанные с ними ритуалы — как национальные обычаи, хасидские сказания — как фольклор. Даже Виленский Гаон, аскет, представитель интеллектуальной элиты и ярый противник хасидизма, мог изображаться некоторыми идишистами в качестве народного героя. Более того, литературные произведения

на идише сами по себе могли использоваться для того, чтобы знакомить детей с Субботой и другими еврейскими праздниками. Таким образом, разрыв между традиционным иудаизмом и секулярным идишизмом отнюдь не являлся абсолютным — на практике он зачастую носил куда менее радикальный характер, чем в теории.

Одна из наиболее принципиальных задач идишизма заключалась в появлении интеллигенции, которая говорила бы на идише дома и в собственном кругу, удовлетворяла бы свои культурные потребности не на русском или польском, а на языке еврейских масс. Кульминацией предпринимавшихся для этого усилий стало основание в Вильне в 1925 году Еврейского научного института ИВО — организации, в которой исторические, филологические и социологические исследования осуществлялись на идише.

* * *

Эта книга состоит из двух частей. Первая из них посвящена царской России, вторая — межвоенной Польше. Каждая часть открывается обзорной статьей, в которой дается общее представление о культуре на идише в рассматриваемый период, выделяются общие тенденции и устанавливается исторический контекст для последующих очерков. Книга завершается повествованием о драматической судьбе библиотеки и архива ИВО, а также других еврейских собраний Вильны (Вильнюса) в годы нацистской оккупации и послевоенного советского правления. Усилия Аврома Суцкевера, Шмерки Качергинского и их соратников, спасавших тогда еврейские книги и документы от уничтожения, являются вдохновляющим образцом самоотверженности и преданности делу сохранения восточноевропейского еврейского культурного наследия.

Настоящая книга — куда более скромная попытка послужить тому же делу. Некоторые ее главы, первоначально опубликованные в виде отдельных статей, при подготовке книги к печати были в значительной степени переработаны и дополнены.

Я выражаю свою признательность следующим библиотекам и научным учреждениям за оказанную ими помощь и за поддержку моего исследования: прежде всего, моей родной организации — Еврейской теологической семинарии Америки (*Jewish Theological Seminary of America*), ректор которой, Исмар Шорш, всегда искренне и живо интересовался моей работой; Еврейскому научному институту ИВО (*YIVO Institute for Jewish Research*), где я много лет проработал научным сотрудником; Институту углубленных исследований Иерусалимского университета (*Institute for Advanced Studies of the Hebrew University of Jerusalem*) и Центру углубленных исследований по иудаике Пенсильванского университета (*Center for Advanced Judaic Studies at the University of Pennsylvania*), где я плодотворно провел время в качестве приглашенного научного сотрудника; а также Национальной библиотеке Литвы, заведующая Отделом иудаики которой, Эсфирь Брамсон, предоставила мне возможность работать с некоторыми редкими периодическими изданиями. Моя работа над рукописью была завершена в Иерусалиме благодаря стипендии, полученной от Стипендиального фонда Леди Дэвис (*Lady Davis Fellowship Trust*).

2005

Предисловие к русскому изданию

Я искренне рад тому, что моя работа увидит свет и в русском переводе. Речь в ней идет о еврейской культуре и «еврейском вопросе» в Российской империи и довоенной Восточной Европе, а эту тематику во многих отношениях обсуждать по-русски куда естественнее, чем по-английски. К тому же исторический контекст, в котором развивалась культура на идише, русскому читателю знаком лучше, чем американскому, а проблемы взаимосвязи языка и национальной идентичности актуальны в странах бывшего СССР и по сей день. Благодаря всем этим обстоятельствам, а также усилиям замечательных переводчика и редактора, книга, как мне кажется, в переводе будет читаться даже лучше, чем в оригинале.

В настоящем издании были исправлены некоторые фактические ошибки, неточности и расплывчатые формулировки исходной публикации. Библиографический аппарат был дополнен ссылками на работы, появившиеся за последнее десятилетие, а кроме того, теперь в нем более широко представлена русскоязычная литература — как старая, так и новая. Все соответствующие цитаты в этом издании приводятся по оригинальным русским источникам или переведены на русский непосредственно с источников на идише, минуя английский текст в качестве «посредника».

Я хотел бы поблагодарить Леонида Финберга, директора Центра исследований истории и культуры восточноевропейского еврейства, выдвинувшего идею издать эту работу по-русски и руководившего проектом — от начала и до конца. Леонид, не считаясь с силами и временем, помогал мне решать все возникавшие по ходу дела проблемы.

Александр Френкель научил меня тому, что такое настоящий научный редактор и сколько пользы книге он способен принести. Сотрудничать с Александром было истинным наслаждением — и когда он тщательнейшим образом выверял все цитаты и ссылки, и когда мы обсуждали перевод отдельных терминов и фраз. В некотором смысле я почти сожалею, что этот проект завершается. Русскоязычному еврейскому миру повезло, что у него есть исследователь и редактор такого калибра.

Александра Глебовская профессионально, своевременно и точно выполнила свою работу переводчика.

Отправляя эту книгу навстречу новым читателям из разных стран мира, я не могу не вспомнить своего покойного деда Аарона Фишмана, уроженца города Сороки Бессарабской губернии. *Zeydi Arn* (дедушка Арон — так мы его звали) окончил в Сороках восьмиклассную русскую школу, но в 1913 году уехал в США — чтобы избежать ареста за социалистическую деятельность и призыва в царскую армию (вместо этого ему пришлось во время Первой мировой войны служить в американской армии). Он был пламенным идишистом и дома никогда не говорил ни по-английски, ни по-русски — это являлось для него делом принципа. Тем не менее, я уверен, он бы с удовлетворением и не без юмора воспринял тот факт, что книга внука издается на русском языке — в Киеве.

Давид Фишман

Нью-Йорк, май 2015

Часть I

ЦАРСКАЯ РОССИЯ

Глава 1

СТАНОВЛЕНИЕ КУЛЬТУРЫ НА ИДИШЕ

Обзор

Идиш являлся неотъемлемой чертой ашкеназского еврейства в течение почти тысячелетия. Первое известное нам предложение на этом языке, написанное еврейскими буквами и включающее как немецкие, так и древнееврейские слова, содержится в рукописном праздничном молитвеннике 1272 года; первый известный нам литературный памятник на идише — манускрипт, содержащий семь эпических поэм, — создан в 1382 году; первая печатная книга на идише — словарь библейской терминологии — вышла в 1534 году. На протяжении XVI–XVII веков на идише публиковались многочисленные беллетристические, гомилетические и моралистические произведения. То было время расцвета старой, как ее теперь принято называть, литературы на идише. Наиболее популярной из всех стала книга Яакова бен Ицхака Ашкенази «Цэна у-рэна» — сборник раввинских проповедей, поучений и экзегетических комментариев к Пятикнижию, впервые увидевший свет в 1590-х годах и выдержавший к 1900 году 175 переизданий.

Несмотря на эту тысячелетнюю историю, можно говорить о новой, современной культуре на идише — культуре, возникшей в 1860-е годы и продолжавшей движение по восходящей еще в течение полувека, то есть вплоть

до начала Первой мировой войны, а во многих (но не во всех) отношениях — и в межвоенный период. Эта новая культура носила отчетливый отпечаток секулярного мышления и европейских способов творческого самовыражения. Ее формирование стало результатом сложных, тесно переплетенных между собой общественных процессов[1].

Традиционное наследие и наследие Гаскалы

До возникновения в конце XVIII века движения Гаскала (еврейского Просвещения) идиш занимал вполне легитимное, но однозначно подчиненное по отношению к иврите положение в культуре ашкеназского еврейства. Идиш являлся языком повседневного общения, но любая деятельность, культурно значимая в глазах подавляющего большинства евреев, осуществлялась на иврите — будь то коллективная молитва в синагоге, чтение свитка Торы или совершение религиозных обрядов. Еврейские классические тексты, изучение которых почиталось религиозной обязанностью, — Тора, Талмуд, средневековые комментарии Раши и тосафистов, — были написаны на иврите и арамейском. Их глубокое освоение в оригинале придавало образованному еврею высокий социальный статус. Переводы на идиш и толкования на идише молитвенников, Библии и нарративных частей Талмуда имелись в изобилии, но они по определению предназначались для тех евреев, кто не соответствовал желаемому культурному идеалу — то есть был неспособен изучать оригиналы.

[1] Под несколько иным углом зрения многие темы этой главы рассмотрены в изданиях: *Novershtern A.* Ha-sifrut veha-hayim: tsemihatah shel sifrut yidish ha-hadashah. Tel-Aviv, 2000; Never Say Die!: A Thousand Years of Yiddish in Jewish Life and Letters / Ed. by J. A. Fishman. The Hague; New York, 1981. См. также: *Katz D.* Words on Fire: The Unfinished Story of Yiddish. New York, 2004.

С появлением в начале XVI века еврейского книгопечатания неуклонно шел, параллельно со становлением национальных литератур по всей Европе, и рост печатной продукции на идише — увеличивались тиражи, расширялось многообразие жанров. К середине XVIII века литература на идише, доступная по всей ашкеназской диаспоре — от Голландии на западе до Литвы и Украины на востоке, включала оригинальные сборники сказок (*mayse bikhlekh*), эпические поэмы, исторические хроники, моралистические трактаты, гомилетические комментарии к Торе, руководства по проведению религиозных обрядов и собрания необязательных молитв для женщин (*tkhines*). Разумеется, книги на идише читали не только женщины или малограмотные мужчины. С их помощью даже владевшие ивритом мужчины удовлетворяли некоторые из своих читательских потребностей. Тем не менее наиболее социально значимые и авторитетные виды еврейской литературы — раввинистическая литература (респонсы, комментарии к Талмуду и более поздним кодексам), а также теологические и каббалистические сочинения — по-прежнему создавались только на иврите.

Ситуация лишь незначительно изменилась с появлением во второй половине XVIII века хасидского движения. Легендарные сказания занимали важное место в хасидской культуре. Сборники преданий на идише (или и на иврите, и на идише), которые прославляли вождей движения (так называемых *ребе*) или были рассказаны самими вождями, почитались последователями хасидизма как священные книги. Но эти книги никогда не считались равными по святости гомилетическим и теологическим трудам хасидских вождей, написанным на иврите. Точно так же некоторые ребе сочиняли оригинальные религиозные песни и молитвы на идише, но главным элементом религиозной жизни хасидских общин по-прежнему оста-

валась экстатическая молитва на иврите. Можно сказать, что на протяжении веков идиш находился в тени иврита: он присутствовал, но всегда на вторых ролях — в соответствии с собственной системой ценностей еврейской общины[2].

Этот симбиоз иврита и идиша оказался поколеблен Гаскалой — идеологическим течением, основанным немецко-еврейским философом Мозесом Мендельсоном (1729–1786) и господствовавшим в среде модернизированного еврейства Восточной Европы на протяжении почти всего XIX века. Для Гаскалы принятие современных ценностей (рационализм, наука, умеренная секуляризация, европейские культура, образование и образ жизни) шло рука об руку с отказом от идиша, который воспринимался как испорченное немецко-еврейское наречие — «жаргон». На смену традиционному двуязычию, сосуществованию в еврейской жизни иврита и идиша, сторонники Гаскалы (*маскилы*) пытались ввести новое двуязычие — иврит-немецкое или иврит-русское. Так, в Российской империи в течение первой половины XIX века маскилы обычно общались между собой по-немецки, а с 1850-х годов — по-русски. Большинство своих трудов они создавали на иврите — поэзию, прозу, библейские исследования, работы по истории и философии, научно-популярные сочинения, а начиная с 1860-х и они, и прочие образованные евреи все больше писали по-русски. В еврейских школах, основанных маскилами, преподавание первоначально велось

[2] Об идише и литературе на нем в период до Нового времени см.: *Vaynraykh M.* Geshikhte fun der yidisher shprakh. Nyu-York, 1973 (англ. пер.: *Weinreich M.* History of the Yiddish Language. New Haven, CT, 2008); *Tsinberg Y.* Di geshikhte fun der literatur bay yidn. Band 6. Alt-yidishe literatur fun di eltste tsaytn biz der haskole-tkufe. Nyu-York, 1943 (англ. пер.: *Zinberg I.* A History of Jewish Literature. Vol. 7. Old Yiddish Literature from Its Origins to the Haskalah Period. Cincinnati, OH, 1975); *Shmeruk Kh.* Sifrut yidish: Perakim le-toldoteha. Tel-Aviv, 1978.

на немецком языке, а с 1850-х — на русском, причем иврит и Библия в оригинале стали обычными школьными предметами — наряду со светскими дисциплинами. Молитвы в маскильских синагогах звучали на иврите, но проповеди произносились по-немецки, а позднее — по-русски.

Время от времени многие приверженцы Гаскалы писали и на идише, но он не являлся для них главным языком творчества. Как правило, свои «жаргонные» сочинения они не публиковали — те либо пылились в ящиках письменных столов, либо циркулировали в считанных рукописных копиях. Авторы явно не придавали этим своим трудам большого значения, а возможно, и стеснялись их. Единственный маскил 1840–1850-х годов, писавший преимущественно на идише, Айзик-Меер Дик, не пользовался уважением в кругу своих соратников — его считали бумагомарателем и дилетантом. Таким образом, Гаскала создала особую субкультуру еврейских изданий, школ, синагог и литературных кружков, где идишу практически не было места. Культивировавшееся движением негативное отношение к «жаргону» стало нормой среди евреев, считавших себя современными и просвещенными[3].

Но русским маскилам не удалось осуществить радикальную языковую трансформацию восточноевропейского еврейства в целом. Еще в 1897 году из 5 215 000 евреев Российской империи 97% называли идиш своим родным языком, и только 24,6% из них указывали, что являются

---

[3] О Гаскале и идише см.: *Miron D.* A Traveler Disguised: The Rise of Modern Yiddish Fiction in the 19th Century. Syracuse, NY, 1996. Об Айзике-Меере Дике см.: *Roskies D.* A Bridge of Longing: The Lost Art of Yiddish Storytelling. Cambridge, MA, 1995. P. 56–98. О российской Гаскале в целом, включая ее отношение к идишу, см.: *Fishman D.* Russia's First Modern Jews: The Jews of Shklov. New York, 1995; *Stanislawsky M.* Tsar Nicholas I and the Jews. Philadelphia, 1983 (рус. пер.: *Станиславский М.* Царь Николай I и евреи: Трансформация евр. о-ва в России (1825–1855). М., 2014).

грамотными по-русски. Ни в одной другой европейской стране лингвистическая аккультурация евреев не оказалась столь скромной по своим масштабам. Устойчивость идиша являлась следствием основных социальных черт российского еврейства: его численности (в 1897 году она более чем в пять раз превышала численность евреев в любой другой стране Европы); его компактного проживания в городах и местечках западных губерний, определенных как черта еврейской оседлости (евреи составляли здесь 36,9% городского населения); особого правового статуса евреев и жестких ограничений на получение ими высшего образования и на трудоустройство в государственных учреждениях; наконец — она являлась следствием националистических настроений и антисемитизма в России и Польше, общей атмосферы растущей межнациональной напряженности, которая укрепляла социальное сплочение евреев. Полная языковая русификация (с отказом от идиша) среди русских евреев оставалась скорее исключением, нежели правилом, и встречалась главным образом в общинах вне черты оседлости, таких как петербургская, или в особых, сравнительно малочисленных социальных группах, например — среди студентов-евреев в университетах[4].

Зарождение прессы и театра на идише

Первым современным культурным институтом на идише в России стала периодическая печать, возникшая, так

[4] Статистические данные см.: *Бруцкус Б. Д.* Статистика еврейского населения. СПб., 1909. С. 35, 48. О евреях Санкт-Петербурга см.: *Nathans B.* Beyond the Pale. Berkeley; Los Angeles, 2002 (рус. пер.: *Натанс Б.* За чертой. М., 2007). О евреях — студентах университетов см.: *Estraikh G.* Languages of Yehupets Students // East European Jewish Affairs. London, 1992. Vol. 22. No. 1. P. 63–71.

же как ивритская и русско-еврейская периодика, в 1860-е годы, в эпоху Великих реформ царя Александра II. Первая современная «жаргонная» газета, еженедельник «*Kol mevaser*» («Глас возвещающий»), была основана одесским маскилом Александром Цедербаумом. Газета сама по себе являлась институтом, пришедшим в еврейскую культуру из культур европейской и русской, а потому неудивительно, что основателем и редактором «*Kol mevaser*» оказался именно сторонник Гаскалы, общественный деятель, ратовавший за модернизацию евреев.

Многие особенности газеты «*Kol mevaser*», выходившей в Одессе с 1862 по 1873 год, стали общепринятыми в более поздней прессе на идише. Каждый номер открывался отделом новостей, состоявшим из смеси всемирных новостей, сообщений со всего света о событиях в еврейских общинах, российских новостей и правительственных указов. Этот отдел знакомил еврейских читателей из черты оседлости с тем, что происходило в мире, лежавшем за пределами их непосредственного опыта. Однако новостям отводилась меньшая часть газетного пространства. Бóльшую же его часть занимали биографии знаменитых русских, европейских и еврейских исторических деятелей, статьи о науке, технике, медицине и здоровье, а также написанные в характерном маскильском стиле фельетоны с острой критикой русского еврейства за его невежество, предрассудки и отсталость.

Следует выделить еще два типа материалов этой газеты. Во-первых, там печатались рассказы на идише и первые на идише романы с продолжением. Шолом-Яков Абрамович, «дедушка еврейской литературы», более известный под литературным псевдонимом Менделе Мойхер-Сфорим, опубликовал в «*Kol mevaser*» свой первый роман «*Dos kleyne mentshele*» («Маленький человечек»). Авраам Гольдфаден, «отец еврейского театра», печатал в «*Kol mevaser*»

свои стихи. Тесная связь между прессой и литературой станет впоследствии основной чертой культуры на идише. Пресса способствовала распространению литературы и обеспечивала писателям относительно стабильный доход. Но она также налагала определенные ограничения на виды литературных произведений, подлежавших публикации, поскольку «жаргонные» газеты предназначались самой широкой читательской аудитории.

Вторым характерным типом материалов, печатавшихся в «*Kol mevaser*», являлись репортажи о еврейской жизни в городах и местечках черты оседлости, присылаемые не профессиональными журналистами или постоянными корреспондентами, а местными жителями — по их собственной инициативе и без расчета на гонорар. Эти репортажи часто принимали форму разоблачений или просто сплетен о конфликтах в еврейских общинах, недостатках местных общинных учреждений и недобросовестности их руководителей. Такие материалы превратили «*Kol mevaser*» (и некоторые последующие газеты) в особый институт народной жизни — институт, в котором граница между читателем и писателем оказалась размытой, а то и отсутствующей. Массовое участие простых читателей (выходившее далеко за пределы рубрики «Письма в редакцию») создавало на страницах «жаргонных» газет неформальную, семейную атмосферу.

В «*Kol mevaser*», как и во многих более поздних газетах на идише, голос редактора звучал повсеместно, его роль была доминирующей. Цедербаум не только сам сочинял бóльшую часть материалов, он писал ответы на фельетоны и репортажи других авторов, свободно редактировал стиль и содержание чужих статей, включая даже художественные произведения таких писателей, как Менделе Мойхер-Сфорим, нередко использовал газету для сведения личных счетов.

Хотя отношение Цедербаума к «жаргону» было в лучшем случае противоречивым — он убеждал читателей «*Kol mevaser*» дать своим детям русское образование, — основанная им газета оказала решающее воздействие на дальнейшее развитие этого языка и творческой деятельности на нем. По крайней мере одному видному маскилу, Ш.-Я. Абрамовичу, она предоставила возможность начать карьеру романиста. Газета также способствовала формированию литературного стиля идиша — язык, колебавшийся между витиеватым многословием традиционного рассказчика «из народа» и высокопарной немецкой речью маскилов, постепенно начал приспосабливаться для обсуждения общественных проблем современного мира.

Цедербаум сохранил основные черты «*Kol mevaser*» и в своей следующей газете, «*Yidishes folksblat*» («Еврейский народный листок»; СПб., 1881–1890). Именно в ней дебютировал в 1883 году самый знаменитый автор из всех когда-либо творивших на идише — Шолом Рабинович, известный всему миру под псевдонимом Шолом-Алейхем. Однако в ориентации газеты произошло одно заметное изменение. В то время как «*Kol mevaser*» была исполнена восторженного патриотизма и всемерной поддержки режиму Александра II, новое издание, «*Yidishes folksblat*», выходившее уже после погромов 1881–1882 годов, проявляло сдержанность по отношению к событиям в России, но уделяло значительное внимание недавно основанным еврейским колониям в Палестине[5].

---

[5] О еврейской прессе (в том числе прессе на идише) в России XIX века см.: *Orbach A.* New Voices of Russian Jewry: A Study of the Russian Jewish Press in the Era of the Great Reforms. Leiden, Netherlands, 1980; *Tsitron Sh.-L.* Di geshikhte fun der yidisher prese. Varshe, 1923; *Цинберг С. Л.* История еврейской печати в России в связи с общественными течениями. Пг., 1915. С. 91–113; *Эльяшевич Д. А.* Правительственная политика и еврейская печать в России, 1797–1917. СПб.; Иерусалим, 1999. С. 395–456.

Вторым институтом активно развивавшейся культуры на идише явился еврейский театр, основанный, подобно прессе, модернизированными евреями, сторонниками идей Гаскалы. Их предшественники, Вольф Эренкранц (получивший широкую известность под именем Велвл Збаржер) и Берл Бродер, в 1850–1860-е годы выступали с песнями и стихами на идише в корчмах и винных погребках Бессарабии, Галиции и Румынии. При этом они использовали народные песни и поэмы, звучавшие на еврейских свадьбах в исполнении традиционных певцов — *бадхенов*, добавляя к ним материалы собственного сочинения. Многие песни Збаржера представляли собой юмористические пародии на хасидов, их обычаи и суеверия. Бродер в художественном отношении пошел несколько дальше. Он облачался в различные костюмы и представлял хара́ктерные песни-монологи, а затем организовал группу исполнителей (*бродерзингеров*), вместе с которыми демонстрировал музыкальные диалоги и сценки. Бродерзингеры достигли вершины своего успеха в 1870-е, выступая в главном еврейском центре — Одессе (еврейское население города согласно переписи 1897 года насчитывало 138 915 человек) — перед публикой, потягивавшей вино и уплетавшей закуски. Секулярная культура проведения досуга у евреев тогда уже начинала формироваться.

Подлинным отцом еврейского театра стал Авраам Гольдфаден (1840–1908). Свою юность он провел в Житомире, где учился в местном раввинском училище, рассаднике идей Гаскалы. Там же, в Житомире, он впервые познакомился с польской театральной культурой. Актерская карьера Гольдфадена началась в винных погребках Одессы в 1870-е годы, затем он переехал в Румынию, где и поставил первый современный спектакль на идише. Произошло это в 1876 году в Яссах. В течение последующих девяти лет он написал целый ряд пьес, составивших классический репертуар еврейского театра.

Поначалу репертуар гольдфаденовского театра состоял из музыкальных мелодрам, позднее к ним добавились исторические оперетты. Песни занимали центральное место во всех его пьесах и нередко включались в них без прямой связи с сюжетом. Звучавшая в его спектаклях музыка была весьма эклектичной: оперная, классическая, канторская, все виды народной — еврейская, украинская, румынская. Вне зависимости от жанра пьесы в ней всегда присутствовали комический персонаж и множество сентиментальных эпизодов, призванных вызывать слезы у зрителей.

В 1870-е годы пьесы Гольдфадена пропагандировали идеи Гаскалы. Так, комедия «*Di tsvey Kuni-Leml*» («Два Куни-Лемеля») — это история любви, побеждающей социальные условности. Влюбленная пара решает противостоять традиционному институту браков, заключаемых по сговору родителей. Они придумывают план, как расстроить приближающееся замужество девушки с заикающимся и хромым ешиботником по имени Куни-Лемель. Возлюбленный девушки выдает себя за Куни-Лемеля и предстает перед ее родителями в качестве жениха. Комическая кульминация сюжета, когда оба жениха встречаются в день свадьбы, ведет к счастливой развязке.

В 1880-е творчество Гольдфадена получило национально-романтическую окраску. Например, в исторической драме «Бар-Кохба» автор изобразил последнее восстание евреев против Римской империи. В финальной сцене Бар-Кохба погибает в бою, но перед этим произносит монолог, в котором предрекает грядущую победу еврейского народа. В пьесе отразились протосионистские настроения, распространившиеся в то время среди российских евреев.

В 1878 году Гольдфаден вместе со своей труппой перебрался из Румынии в Россию. В Одессе коллектив произвел фурор. Представления нередко проходили в Ма-

риинском театре, в зале на полторы тысячи мест. Затем последовали гастроли в Бердичеве, Минске, Варшаве, Санкт-Петербурге, других городах. Еврейский театр как новое, невиданное прежде явление у многих вызывал недовольство — раввинов и хасидов коробили его «фривольность» и совместное присутствие на сцене мужчин и женщин; русифицированную и полонизированную еврейскую интеллигенцию возмущали «непристойность» представлений и публичное использование «жаргона». Тем не менее популярность театра на идише в широких слоях оказалась ошеломляющей, и для целой плеяды еврейских актеров начало профессиональной сценической карьере было положено именно в труппе Гольдфадена[6].

Становление прессы и театра на идише в течение длительного времени сдерживалось царскими запретами: на прессу — в 1870-е и 1890-е годы, на театр — с 1883-го по 1905-й[7]. Но, невзирая на это, пресса и театр сделались наиболее развитыми, популярными и финансово устойчивыми институтами новой еврейской культуры.

Литературные альманахи и политическая литература

Поворотным пунктом в становлении литературы на идише (и культуры на идише в целом) стал выход в Киеве

[6] О Гольдфадене и театре на идише см.: *Sandrow N.* Vagabond Stars: A World History of Yiddish Theater. Syracuse, NY, 1996; Yiddish Theatre: New Approaches / Ed. by J. Berkowitz. Oxford, UK; Portland, OR, 2003; *Биневич Е. М.* Еврейский театр в Петербурге. СПб., 2003; *Он же.* История еврейского театра в России, 1875–1918. Балтимор, 2009. Среди ранних исследований на эту тему наиболее важны: Arkhiv far der geshikhte fun yidishn teater un drame / Red. Y. Shatski. Vilne; Nyu-York, 1930; *Oyslender N.* Yidisher teater, 1887–1917. Moskve, 1940; Leksikon fun yidishn teater: [6 bend] / Red. Z. Zilbertsvayg. Nyu-York, 1931–1969.

[7] Эта тема подробно рассматривается в главе 2 настоящей книги.

в 1888 и 1889 годах двух выпусков литературного альманаха «*Di yidishe folksbibliotek*» («Еврейская народная библиотека»), издателем и редактором которого являлся Шолом-Алейхем. Разнообразием материалов и широтой затрагиваемых вопросов альманах следовал образцу русских «толстых» журналов того времени. Помимо прозы Менделе и Шолом-Алейхема, в нем оказалась представлена лирическая поэзия — жанр, прежде практически отсутствовавший в «жаргонной» литературе, а также произведения ивритских и русско-еврейских писателей, ранее на идише не публиковавшихся, таких, например, как Ицхок-Лейбуш Перец и Семен Фруг. На его страницах нашлось место и литературной критике, и библиографии, и историческим документам, и публицистике. Изящные тома «*Di yidishe folksbibliotek*» свидетельствовали: идиш может быть языком литературы, которая обладает художественной ценностью, но при этом остается доступной «народу». Издание подобных альманахов предпринималось впоследствии, в 1890-е годы, И.-Л. Перецем и некоторыми другими писателями.

«*Di yidishe folksbibliotek*» и последующие литературные альманахи отражали — и стимулировали — более позитивный взгляд на идиш, на его роль в еврейской жизни и его перспективы. Молодой Семен Дубнов, тогда литературный критик ведущего русско-еврейского журнала «Восход», а позднее — выдающийся историк, приветствовал становление «жаргонной» литературы, что, по его мнению, призвано было поднять культурный уровень еврейских масс. Публицист И.-Х. Равницкий отмечал, что идиш заключает в себе «душу народа», его юмор и моральную силу, и потому его следует беречь, а не очернять. В 1890-е годы писатели начали называть этот язык «идишем» (по-русски — «новоеврейским», на иврите — *yehudit* или *yudit*), постепенно отказываясь от презрительного маскильского

термина «жаргон». Новое, позитивное отношение к народному языку стало результатом подъема еврейского национального самосознания в России после волны погромов 1881–1882 годов. Теперь бывшие маскилы предпочитали не высмеивать недостатки еврейского сообщества, ставшего жертвой насилия, а с симпатией вглядываться в его культурные и моральные ценности, включая идиш. После погромов и государственных антиеврейских мер 1880-х годов культурная и лингвистическая русификация евреев представлялась и невозможной, и недостойной[8].

В 1890-е годы в среде российского еврейства получили распространение массовые политические движения — сионизм и социализм. Политическая деятельность перестала быть уделом лишь узких, элитарных слоев еврейства, а потому и сионистские, и еврейские социалистические группы считали необходимым заручиться народной поддержкой и использовали литературу на идише для распространения своих идей. Еврейская социалистическая пропаганда осуществлялась почти исключительно на идише, поскольку другими языками еврейские рабочие попросту не владели. Для них в 1890-е годы в царской России вышло более тридцати нелегальных социалистических брошюр, издавалось шесть подпольных газет, наиболее известной из которых являлась «*Di arbeter shtime*»

---

[8] О шолом-алейхемовском издании «*Di yidishe folksbibliotek*» и об альманахах 1890-х годов см.: *Miron D.* A Traveler Disguised; *Wisse R.* I. L. Peretz and the Rise of Modern Jewish Culture. Seattle; London, 1991. О взглядах Равницкого и других литераторов, писавших на иврите, см.: *Kresl G.* A historishe polemik vegn der yidisher literatur // Di goldene keyt. Tel-Aviv, 1954. № 20. Z. 338–355. О позиции Дубнова см.: *Критикус [Дубнов С. М.]*. О жаргонной литературе вообще и о некоторых новейших ее произведениях в частности // Восход. СПб., 1888. № 10. С. 21–22 (паг. 2-я); *Он же*. Новости жаргонной литературы // Там же. 1889. № 7. С. 19–37 (паг. 2-я); *Bemporad E.* Da Letteratura del Popolo a Istoria del Popolo: Simon Dubnov e l'origine Della Storiografia Russo-Ebraica // Annali Di Storia Dell' Esegesi. 2001. Num. 18/2. P. 533–557.

(«Рабочий голос»; 1897–1905). Сионистское движение материалов на русском языке и иврите печатало больше, чем на идише — прежде всего потому, что основу его социальной базы составляли представители среднеобеспеченных слоев, умевшие читать на иврите и по-русски. К тому же сионисты принципиально поддерживали возрождение иврита. Тем не менее они также основали «жаргонный» печатный орган — еженедельник «*Der yid*» («Еврей»; Краков–Варшава, 1899–1902), на смену которому пришла первая в Российской империи ежедневная газета на идише — «*Der fraynd*» («Друг»; СПб.–Варшава, 1903–1913). В переводах на идиш публиковались труды Теодора Герцля и Макса Нордау, а Шолом-Алейхем сам сочинил несколько сионистских памфлетов на идише[9].

Отношение к идишу и социалистического Бунда, и Сионистской организации оставалось прагматичным и утилитарным вплоть до 1905 года. При этом важнейшими площадками для публикации художественных произведений на этом языке с 1899 по 1905 год служили в России сионистские издания — «*Der yid*» и «*Der fraynd*».

Экспансия, рост, дифференциация

Можно говорить о взрывном характере развития культуры на идише в начале XX века, в особенности — после революции 1905 года. И это не просто эффектная

[9] О еженедельнике «*Der yid*» см.: *Wisse R.* Not the “Pintele Yid” But the Full-Fledged Jew // Prooftexts. 1995. Vol. 15. No. 1. P. 33–61. О газете «*Der fraynd*» см.: *Ginzburg Sh.* Ershte yidishe teglekhe tsaytung in Rusland “Der fraynd” // Idem. Amolike Peterburg. Nyu-York, 1944. Z. 184–236; *Френкель А. С.* Восхождение и закат «Дер фрайнд» — первой в России ежедневной газеты на идише (1903–1914) // Архив еврейской истории. М., 2011. Т. 6. С. 104–122. О социалистической литературе см.: *Herts Y.-Sh.* Di umlegale prese un literatur fun “Bund” // Pinkes far der forshung fun der yidisher literatur un prese. Nyu-York, 1972. Band 2. Z. 294–366.

риторическая формула, а точное определение череды событий и явлений, радикально изменивших то положение, которое идиш занимал в еврейской жизни Российской империи.

Резко возросло количество книг, газет и журналов, издававшихся на идише. Когда Шолом-Алейхем составлял список книг на народном языке, отпечатанных в Российской империи за 1888 год, ему удалось насчитать 78 наименований. Почти четверть века спустя, в 1912 году, аналогичный список, подготовленный Моисеем Шалитом, состоял уже из 407 наименований. В 1888-м на всю Россию имелось лишь одно «жаргонное» периодическое издание; в 1912-м их было уже сорок, включая семь ежедневных газет. Количество еврейских театральных трупп увеличилось с одной в 1888-м до более полутора десятков в 1912-м[10].

Если рост числа книг, газет, театров может быть частично объяснен отменой государственного контроля после Первой русской революции, то резкое увеличение читательской аудитории явно имело иные причины. В 1880-е годы тираж единственной в империи «жаргонной» газеты — еженедельника «*Yidishes folksblat*» — достигал в лучшем случае 7 тысяч экземпляров (если верить ее редактору Александру Цедербауму). В начале 1905 года единственная тогда ежедневная газета на идише «*Der fraynd*» распространялась почти в 50 тысячах экземпляров (по данным одного из ее редакторов). К 1912 году сово-

[10] См.: *Solomon Esnbikher* [*Sholem-Aleykhem*]. A reester iber ale zhargonishe bikher, vos zenen opgedrukt gevorn inem yor 5648 [~1888] // Di yidishe folksbibliotek. Kiev, 1888. Bukh 1. Z. 469–473; *Shalit M.* Statistik fun yidishn bikher-mark in yor 1912 // Der pinkes: Yorbukh far der geshikhte fun der yidisher literatur un shprakh, far folklor, kritik un bibliografye / Red. Sh. Niger. Vilne, 1913. Shp. 300–306; *Kirzhnits A.* Di yidishe prese in der gevezener Ruslendisher imperye, 1823–1916. Moskve, 1930. Z. 10, 44–48.

купный тираж двух наиболее популярных варшавских ежедневных газет на идише — «*Haynt*» («Сегодня») и «*Der moment*» — составлял 175 тысяч экземпляров[11].

Стремительное расширение читательской (как и театральной) аудитории следует рассматривать в контексте быстрой модернизации восточноевропейских евреев. В период между 1888 и 1912 годами российское еврейство переживало массовые урбанизацию, индустриализацию и секуляризацию, а также рост грамотности и политической активности. Соответственно, в еврейской среде появились и новые потребности — в светских книгах, газетах, журналах, литературе, театре и музыке. В то же время переход евреев на русский и польский языки в силу упомянутых выше обстоятельств происходил куда медленнее, чем другие модернизационные явления. Причиной расцвета культуры на идише стало именно несоответствие между уровнями еврейской модернизации и еврейской лингвистической аккультурации.

В отсутствие современных школ с преподаванием на идише (которые царские власти запрещали и число которых оставалось пренебрежимо малым вплоть до Первой мировой войны) наиболее влиятельным еврейским культурным институтом стала ежедневная газета. Массовые газеты «*Haynt*» и «*Der moment*», появившиеся после революции 1905 года, издавались не интеллигентами или политическими движениями, а коммерсантами. Эти издания привлекали читателей сенсационными заголовками, а также «чрезвычайно интересными романами» — причем

---

[11] Сведения о газете «*Yidishes folksblat*» заимствованы из книги: *Tsitron Sh.-L.* Di geshikhte fun der yidisher prese. Z. 132. Сведения о газете «*Der fraynd*» в 1905 году — из статьи: *Hurvits H.-D.* Undzer ershte teglekhe tsaytung // Der pinkes. Shp. 246. Тиражи газет «*Haynt*» и «*Der moment*» в 1912 году приводятся в книге: *Reyzen Z.* Leksikon fun der yidisher literatur un prese. Varshe, 1914. Shp. 679, 711.

номера с их первыми главами порой бесплатно раздавались на улицах Варшавы. По своей идеологии обе эти газеты тяготели к «центру» еврейской политической жизни — они были национально ориентированными (но не откровенно сионистскими), либеральными (но не открыто социалистическими), позитивно относящимися к еврейской религии (но не настолько благочестивыми, чтобы отказаться от публикации пикантных романов). В десятилетие бурных политических событий (1905–1915) публицисты из еврейских газет — такие как Ицхак Гринбаум (публиковавшийся в «*Der fraynd*» и многих других изданиях) и Ноах Прилуцкий (сотрудник «*Der moment*») — оказались одними из наиболее влиятельных фигур в российско-польском еврействе. Журналистскую славу упомянутые литераторы активно использовали в политических целях, являясь видными деятелями сионистского движения и Фолкспартей соответственно[12].

Одновременно со значительным расширением ассортимента разнообразной культурной продукции на идише появилась и новая интеллигенция, говорящая, читающая и пишущая на этом языке: писатели, артисты, политические деятели, коммерсанты, рабочие, люди с высшим образованием или просто тяготеющие к западной культуре. Эта интеллигенция начала использовать идиш не только для общения с необразованными «массами», но и в собственной среде, для удовлетворения своих интеллектуальных и эстетических потребностей. Иными словами, среди еврейской читательской и зрительской аудитории шел процесс дифференциации, что привело к становлению «высокой», элитарной культуры на идише. Первый

---

[12] Об Ицхаке Гринбауме см.: *Mendelsohn E.* Zionism in Poland: The Formative Years, 1915–1926. New Haven, CT, 1981. О Ноахе Прилуцком см.: *Weiser K.* Jewish People, Yiddish Nation: Noah Prylucki and the Folkists in Poland. Toronto, 2011.

журнал на идише, полностью посвященный художественной литературе, «*Literarishe monatshriftn*» («Литературный ежемесячник»; Вильна, 1908), провозгласил в программной передовой статье: «Литература, намеренно приспособленная к низкому уровню развития читателя, не может быть художественной… Цель „*Literarishe monatshriftn*“ — стать средоточием всего, что обогатит нашу духовную жизнь, приумножит наши культурные богатства, отточит вкус старого читателя и привлечет новых…»

Свидетельством укрепления позиций «высокой» культуры на идише стало закрытие одного из лучших русско-еврейских изданий, еженедельника «Еврейский мир» (СПб., 1910–1911), и его последующее возрождение в виде журнала «*Di yidishe velt*» (СПб.–Вильна, 1912–1915) — с почти тем же составом редакции и авторского актива. Появление столь серьезных периодических изданий на идише бросало вызов доминированию в еврейской культуре ежедневной прессы (или по крайней мере уравновешивало его) и создавало условия для куда более сложного дискурса[13].

Аналогичный процесс дифференциации между массовой и «высокой» культурой имел место и в театре. Начал формироваться новый, более серьезный репертуар, значительное место в нем заняли произведения эмигрировавшего в Америку драматурга Якова Гордина. Его пьеса «Миреле Эфрос», реалистическая драма, рассказывающая о конфликте поколений в зажиточном еврейском семействе в Гродно, сразу же превратилась в классику еврейского театра и получила второе название — «Еврейская

[13] См.: *Moss K.* Jewish Culture between Renaissance and Decadence: *Di Literarishe Monatshriftn* and its Critical Reception // Jewish Social Studies. 2001. Vol. 8. No. 1. P. 153–198; *Shulman E.* Di tsaytshrift “Di yudishe (yidishe) velt” // Pinkes far der forshung fun der yidisher literatur un prese. Nyu-York, 1965. Band [1]. Z. 122–170.

королева Лир». Роль Миреле Эфрос, еврейской матроны, явилась отправной точкой блестящей сценической карьеры Эстер-Рохл Каминской, «матери еврейского театра». Основанный ее мужем в 1905 году в Варшаве Театр Каминского, в котором она исполняла все главные роли, стал первым в Российской империи стационарным еврейским театром. Он послужил образцом и для других трупп, обычно именовавшихся «художественными» или «литературными», которые также стремились к обновлению репертуара и ставили пьесы таких писателей, как Шолом-Алейхем, И.-Л. Перец, Шолом Аш[14].

Независимо от театра происходило и становление изысканной, элитарной еврейской музыкальной культуры. Теперь можно было посетить концерты народных песен на идише — в исполнении оперных певцов и в обработках таких композиторов, как Юлий Энгель, Михаил Мильнер и их соратники, которые в 1908 году основали в Санкт-Петербурге Общество еврейской народной музыки[15].

Языковой вопрос и идишизм

Неожиданное превращение «жаргона» в идиш, обилие и разнообразие печатной продукции на нем, очевидная культурная экспансия идиша поставили языковой вопрос в центр дискуссий, протекавших в российском еврействе. Какой язык должен стать языком еврейского будущего — иврит, русский или идиш? Когда старейшая в России ежедневная ивритская газета, «*Ha-melits*» («За-

[14] См. об этом: *Steinlauf M.* Fear of Purim: Y. L. Peretz and the Canonization of Yiddish Theatre // Jewish Social Studies. 1995. Vol. 1. No. 3. P. 44–65. См. также работы, перечисленные в сноске 6 настоящей главы.

[15] См.: *Ginzburg Sh.* Di “Gezelshaft far yidisher folks-muzik” // Idem. Amolike Peterburg. Z. 239–246; *Копытова Г. В.* Общество еврейской народной музыки в Петербурге-Петрограде. СПб., 1997.

щитник»), закрылась в 1904 году, это казалось наглядным подтверждением того, что в соревновании за звание основного еврейского языка идиш опережает иврит. В ходе революционных событий 1905 года сочетание национальных и демократических устремлений заставило многих еврейских интеллигентов встать под знамена идиша[16].

Идишисты, наиболее видным представителем которых являлся Хаим Житловский, считали идиш и культуру на нем важнейшими еврейскими национальными ценностями и ратовали за его превращение в основное языковое средство еврейской жизни в диаспоре. Они требовали и признания идиша со стороны государства — в рамках предоставления евреям национальной автономии, а также настаивали на том, что именно идиш, а не русский (или польский), должен стать языком обучения в еврейских школах и рабочим языком общинных учреждений. Ключевым событием, знаменовавшим развертывание идишистского движения, явилась конференция по языку идиш под руководством Натана Бирнбаума, Хаима Житловского и Ицхока-Лейбуша Переца, состоявшаяся в 1908 году в Черновицах и провозгласившая идиш одним из национальных языков еврейского народа[17].

С другой стороны, антипатия к идишу сохранялась и даже усиливалась в среде творившей на иврите интеллигенции и «духовных сионистов», предупреждавших об «опасности жаргона» (*ha-sakanah ha-zhargonit*) и жаловавшихся, с использованием библейской цитаты, на «служанку, когда она занимает место госпожи своей» (Притчи 30:23).

---

[16] О 1905 годе как переломном моменте в истории культуры на идише см. главу 3 настоящей книги.

[17] О движении за еврейскую национальную автономию см. главу 5 настоящей книги. О Черновицкой конференции и ее лидерах см.: *Goldsmith E. S.* Architects of Yiddishism at the Beginning of the Twentieth Century. Ruthenford, NJ, 1976; *Fishman J. A.* Yiddish: Turning to Life. Philadelphia, 1991. P. 231–290.

Видный ивритский публицист Ахад-Гаам (псевдоним Ашера Гинцберга) отзывался об увлечении еврейской интеллигенции идишем как о «культурной Уганде», что являлось аллюзией на вызвавшую немало нареканий попытку Герцля в 1903 году основать еврейскую республику в Восточной Африке, а не в Земле Израиля.

Набиравшее силу движение сионистов-социалистов расходилось во мнениях по языковому вопросу. Возглавлявшееся Нахманом Сыркиным палестиноцентристское крыло, единственной целью которого было построение еврейского социалистического общества в Земле Израиля, ориентировалось на иврит и считало идиш временным лингвистическим инструментом, обреченным на угасание — подобно самому еврейству диаспоры. Революционное крыло под руководством Бера Борохова боролось не только за социализм и еврейскую государственность в Палестине, но также и за социализм и еврейскую национальную автономию в России. Соответственно иврит рассматривался как главный язык в Палестине (при вторичной роли идиша), а идиш — как главный язык в диаспоре (при вторичной роли иврита). Сам Борохов стал одним из первых филологов — исследователей идиша, и на его надгробии, установленном первоначально на киевском кладбище, поместили цитату из программной статьи «Задачи еврейской филологии», опубликованной им в 1913 году: «Первоочередная цель каждого пробуждающегося народа — стать господином своего собственного языка»[18].

Между тем автономисты во главе с Семеном Дубновым, выступавшие за либеральную демократию в России

---

[18] См.: *Ahad Ha‘am.* Riv leshonot // Idem. ‘Al parashat derakhim. Berlin, 1921. Vol. 4. P. 116–123; *Borokhov B.* Shprakh-forshung un literatur-kritik. Tel-Aviv, 1966. Об идишистских заявлениях и резолюциях на 3-м съезде российской партии «Поалей-Цион» см.: Ha-ve‘idah ha-shelishit shel Po‘ale-Tsiyon be-Rusyah, 1917 / Ed. by M. Mints. Tel-Aviv, 1976. P. 41, 43, 71.

и за еврейскую национальную автономию, защищали еврейское триязычие — предоставление равного статуса внутри еврейского сообщества для трех языков: русского, иврита и идиша. Однако разнообразные еврейские социалистические партии, в своей идеологии сочетавшие автономизм с социализмом, — от марксистского Бунда до немарксистских Социалистической еврейской рабочей партии (СЕРП, именуемой также «сеймистами») и социалистов-территориалистов — придерживались идишистских воззрений. Язык, таким образом, становился индикатором позиции тех или иных партий и движений по более широкому спектру вопросов, стоявших перед российским еврейством[19].

Но большинство читателей прессы на идише или зрителей еврейского театра отнюдь не являлись идишистами — какое бы значение ни придавалось этому термину. Они были просто евреями, удовлетворявшими свои культурные потребности и интеллектуальные запросы на том языке, который знали лучше всего. Идишисты же, сформировавшие особое культурно-общественное движение, составляли лишь наиболее сознательное и активное ядро этой читательско-зрительской массы. После поражения революции 1905 года и наступления эпохи реакции политизированная интеллигенция направила свои усилия на решение культурных задач — в результате образовались чрезвычайно многочисленные культурно-просветительские общества идишистской ориентации. Наиболее крупным из них стало Еврейское литературное общество, основанное в Санкт-Петербурге в 1908 году. К середине 1910 года у

[19] О еврейских социалистических движениях см.: *Frankel J.* Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862–1917. Cambridge, 1981 (рус. пер.: *Френкель Й.* Пророчество и политика: Социализм, национализм и русское еврейство, 1862–1917. Иерусалим; М., 2008). О бундовской версии идишизма, оформившейся после 1905 года, см. главу 4 настоящей книги.

этой организации имелось уже 55 отделений во всех концах России, и повсеместно она устраивала литературные вечера, лекции и концерты. И хотя первоначальным намерением некоторых учредителей, включая Дубнова и С. Ан-ского, являлась поддержка еврейской литературы на всех трех языках русского еврейства, общество довольно быстро превратилось в учреждение по распространению именно литературы на идише[20].

В полувековой период, предшествовавший Первой мировой войне, положение и роль идиша в еврейской жизни отличались значительным динамизмом. В то время как до 1860 года целостной культуры на идише практически не существовало, к 1914 году такая культура не только полностью сложилась, но и казалась основным содержанием дальнейшего развития восточноевропейской еврейской жизни.

---

[20] О Еврейском литературном обществе см.: *Дубнов С. М.* Книга жизни: Материалы для истории моего времени. Воспоминания и размышления. Иерусалим; М., 2004. С. 320–326; Еврейское литературное общество // Еврейская энциклопедия. СПб., [1910]. Т. 7. Стб. 450. О еврейской культурной жизни того времени в целом см.: *Veidlinger J.* Jewish Public Culture in the Late Russian Empire. Bloomington, IN, 2009.

Глава 2

ПОЛИТИКА В ОТНОШЕНИИ ИДИША

В 1897 году в царской России прошла первая всеобщая перепись, зафиксировавшая среди прочего распределение населения по вероисповеданию и языку. Из 5 215 000 евреев, проживавших на территории империи, 97% объявили своим родным языком идиш, при этом только 24,6% из них указали, что являются грамотными по-русски[1]. Принимая во внимание столь впечатляющее лингвистическое единство российского еврейства на пороге XX века, можно было бы ожидать наличия в тогдашней России оживленной, многообразной культурной деятельности на идише, включая литературу, прессу, театр и образование. В реальности, однако, в 1897 году во всей царской России на этом языке не выходило ни одной газеты (ежедневной или еженедельной) и ни одного литературного журнала. Отсутствовали также постоянные, сложившиеся театральные коллективы, выступавшие на идише, современные школы с преподаванием на идише, общественные или культурно-просветительские организации, осуществлявшие на идише свою работу. В Центральной и Восточной Европе подобную скудость культурных институтов можно было тогда наблюдать лишь на считанных языках.

---

[1] См.: *Бруцкус Б. Д.* Статистика еврейского населения. СПб., 1909. С. 35, 48.

В то время как «жаргонная» художественная литература — распространявшаяся в форме книг и брошюр — являлась существенным компонентом еврейской жизни в России начиная с 1860-х годов, другие институты современной культуры значительно отставали в своем историческом развитии. Рассказы и романы на идише служили для еврейских интеллигентов важным инструментом творческого самовыражения, а также основным средством для обращения к широкой читательской аудитории. В 1860–1880-е годы сотни тысяч российских евреев стекались к местным книгоношам и книжным лавкам за сочинениями Айзика-Меера Дика, Менделе Мойхер-Сфорима, Ицхока-Йоэля Линецкого, Нохема-Меера Шайкевича (Шомера), молодого, еще начинающего литератора Шолом-Алейхема. Широкое распространение беллетристики на идише меняло читательские предпочтения, способы проведения досуга и образ мыслей значительной части российского еврейского общества. Но в таких областях, как периодическая печать, театр и школьное образование, деятельность на «жаргоне» носила случайный, спорадический, в лучшем случае неустойчивый характер. В 1890-е годы она фактически полностью прекратилась. Вплоть до первого десятилетия XX века стабильная многоплановая (то есть включающая не только беллетристику, но и другие сферы) система современных культурных институтов на идише так и не сложилась. Часто этот факт остается незамеченным, заслоненным выдающимися литературными достижениями Менделе, Шолом-Алейхема и Ицхока-Лейбуша Переца, имевшими место именно в этот период. Тем не менее до начала XX века даже само выражение *yidishe kultur* («еврейская культура») практически не использовалось[2].

[2] Возможно, первым оборот *yidishe kultur* («еврейская культура») для обозначения культуры на идише употребил Хаим Житловский в своей статье 1898 года «*Tsienizm oder sotsializm?*» («Сионизм или

Задержка в развитии современной культурной деятельности на идише нуждается в историческом объяснении. XIX столетие стало эпохой, когда раскрыли свой потенциал языки многих народов Восточной и Центральной Европы, — эпохой расцвета польского театра, русского школьного и университетского образования, украинской периодической печати (преимущественно в Австро-Венгерской империи). Всё это в конце концов возникло и на идише, но существенно позже.

Исследователи, прямо или косвенно затрагивавшие этот вопрос, предлагали два взаимодополняющих объяснения. Первое из них делает акцент на незначительности экономической, социальной и культурной модернизации российского еврейства на протяжении XIX века. Подавляющее большинство евреев империи продолжали жить в маленьких торговых поселениях — местечках (*shtetlekh*), их повседневная жизнь подчинялась традиционным, доурбанистическим и доиндустриальным моделям поведения. Их потребности в информации, моральном руководстве, духовном совершенствовании, развлечениях и других формах проведения досуга удовлетворялись синагогой (*bes-medresh*), хасидской молельней (*shtibl*), двором хасидского цадика, а также, разумеется, домашней средой и соседским окружением. Лишь к началу XX века значительная часть российского еврейства стала урбанизированной, индустриализированной и секуляризированной. Сложность и обезличенность городской жизни и распространение секулярного, рационалистического мировоззрения сделали возможной и действительно необходимой для евреев адаптацию европейских культурных форм — таких как газета, журнал, театр, школа. Но до начала XX столетия социальные и экономические условия для становления

социализм?»). См.: *Zhitlovski Kh*. Gezamlte shriftn. Nyu-York, 1917. Band 5. Z. 72.

современной культуры на идише, согласно этому подходу, отсутствовали[3].

Недостаток представленного выше объяснения — в том, что столь статичное и упрощенное описание российской еврейской жизни XIX века расходится с фактами. На самом деле к 1860-м годам урбанизация и индустриализация русско-польского еврейства продвинулись далеко вперед, так же как и его культурная трансформация. Секуляризирующее влияние Гаскалы, например, отчетливо ощущалось в таких центрах, как Вильна, Ковна, Бердичев и Одесса. В Петербурге, Москве, Одессе и Киеве возникла многочисленная русифицированная еврейская интеллигенция, а к 1870-м годам количество евреев в русских гимназиях и университетах превысило число учеников в традиционных религиозных учебных заведениях — *ешивах*. В Варшаве полонизированная еврейская буржуазия заняла ключевые позиции в местной общине. Появились разнообразные — государственные, частные и общинные — еврейские школы, где преподавались как еврейские, так и общие предметы. Интенсивно развивалась и пресса на иврите (среди прочего, по состоянию на 1886 год, на этом языке издавались две ежедневные газеты). Но в подавляющем большинстве случаев все эти культурные тенденции находили свое выражение на иврите, русском или польском языках, но не на идише[4].

---

[3] Именно такое представление формирует у читателей книга: *Zborowski M., Herzog E.* Life is with People. New York, 1952. Весьма содержательная статья Аврома Менеса «*Di mizrekh eyropeishe tkufe in der yidisher geshikhte*» («Восточноевропейский период в еврейской истории»), к сожалению, также несвободна от этой концепции (см.: Algemeyne entsiklopedye. Band 4. Yidn. Nyu-York, 1950. Z. 275–430).

[4] См.: *Zipperstein S.* Haskalah, Culture Change and 19th Century Russian Jewry: A Reassessment // Journal of Jewish Studies. 1983. Vol. 34. No. 2. P. 191–207; *Idem.* The Jews of Odessa: A Cultural History, 1794–1881. Stanford, CA, 1985 (рус. пер.: *Ципперштейн С.* Евреи Одессы: История

Обычно предлагалось и второе объяснение. Согласно ему, маскилы и еврейская интеллигенция в целом смотрели на идиш с раздражением и пренебрежением, видя в нем живое воплощение ненавистного средневекового прошлого. Именно поэтому маскильские авторы писали почти исключительно на иврите, который почитали «прекрасным языком, последним, что у нас осталось» (*ha-safah ha-yafah ha-seridah ha-yehidah*), а позднее русско-еврейская интеллигенция охотно приняла русский в качестве основного языка своих периодических изданий, школ и общественных организаций. Предполагалось, что «жаргон» должен как можно скорее зачахнуть и отмереть. В лучшем случае он рассматривался как неизбежное зло и низводился до временного, переходного средства, при помощи которого можно распространять просвещение среди старшего поколения малообразованных евреев, уже неспособных освоить другой язык. При таком негативном отношении к идишу идеологической основы для ведения на нем какой-либо современной культурной деятельности попросту не существовало. Только на рубеже веков, в основном под влиянием еврейского рабочего движения и его политического авангарда, Бунда, часть еврейской интеллигенции изменила свое отношение к идишу, увидела в нем важный инструмент культурного строительства и национальное культурное достояние. И тогда пресса, школа и театр на идише вырвались наконец на историческую арену[5].

Это «идеологизированное» объяснение, особенно популярное среди бундовцев, претендовавших на особые заслуги в современном культурном строительстве на идише,

---

культуры, 1794–1881. М.; Иерусалим, 1995); *Shatski Y.* Geshikhte fun yidn in Varshe. Band 3. Nyu-York, 1953.

[5] Подобное представление формирует у читателей книга: *Shmeruk Kh.* Sifrut yidish: Perakim le-toldoteha. Tel-Aviv, 1978.

является чрезвычайно поверхностным. Начиная с 1860-х годов все больше писателей и других представителей интеллигенции высказывались за активное использование идиша для распространения просвещения. Шолом-Яков Абрамович (Менделе Мойхер-Сфорим), Мойше-Лейб Лилиенблюм, Авром-Бер Готлобер, Авраам Гольдфаден и Ицхок-Йоэль Линецкий — лишь наиболее известные ранние представители этой тенденции. Возможно, они испытывали смущение, перейдя в своем литературном творчестве на презренный «жаргон», а также сомневались в его долгосрочной жизнеспособности и нужности, но тем не менее упорно шли по избранному пути, невзирая на порой весьма бурное осуждение со стороны окружающих. Даже некоторые русифицированные интеллигенты, такие как Илья Оршанский и Менаше (Михаил Григорьевич) Моргулис, видели определенный смысл в просвещении масс средствами народной речи. После погромов 1881–1882 годов значительная часть еврейской интеллигенции отошла от презрительного или двойственного отношения к еврейскому разговорному языку. Представление, что идиш — достойный инструмент творческой деятельности, способный играть важную роль и в настоящее время, и в обозримом будущем, становилось все более распространенным. Шолом-Алейхем и Ицхок-Лейбуш Перец стали наиболее видными выразителями подобных взглядов в 1880-е годы, но за ними следовали и многие другие интеллигенты, такие как Иегошуа-Хона Равницкий, Семен Дубнов и Семен Фруг. Первоначально эти положительные изменения во взглядах на место и роль идиша произошли среди части буржуазной интеллигенции (в 1880-е) и лишь позднее — среди марксистской и радикальной интеллигенции (в 1890-е)[6].

[6] Писатели И.-Й. Линецкий и О. М. Лифшиц были убеждены, что для просветительской деятельности полезен только идиш, и насме-

Необходимые для подъема современной культуры на идише социально-экономические и идеологические условия сложились, вероятно, уже к 1860-м годам и определенно — к 1880-м, однако повсеместное культурное оживление наступило значительно позже. Полагаю, что эта задержка была вызвана внешним фактором — положением идиша в Российской империи. Царская политика ущемления «жаргона» в различных сферах сдерживала полномасштабный расцвет культурной деятельности на этом языке — до тех пор, пока запреты на его использование не были наконец ослаблены или полностью отменены.

Пресса на идише и цензура

На протяжении всего XIX века во всей Российской империи нашелся лишь один еврей, которому удавалось добиваться разрешений на издание «жаргонных» газет — звали его Александр Цедербаум. Для этого у Цедербаума имелись необходимые связи в правительственных канцеляриях, а также — навыки опытного *штадлана* (ходатая), знавшего как убедить и подкупить царских чиновников. Тем не менее даже он при учреждении еженедельника «*Kol mevaser*», первой современной газеты на идише, столкнулся со значительным противодействием в официальных инстанциях. Первоначальное прошение Министерство внутренних дел отклонило. Удалось полу-

---

хались над использованием в подобных целях иврита. О Менаше Моргулисе см.: *Shaw P. W.* The Odessa Jewish Community, 1855–1900: An Institutional History: PhD diss. Jerusalem: Hebrew University, 1988. Об изменении отношения еврейской интеллигенции к идишу см.: *Goldsmith E. S.* Modern Yiddish Culture: The Story of the Yiddish Language Movement. New York, 1987. P. 45–70. О полемике, возникшей в 1888 году вокруг шолом-алейхемовского альманаха «*Di yidishe folksbibliotek*», см.: *Kresl G.* A historishe polemik vegn der yidisher literatur // Di goldene keyt. Tel-Aviv, 1954. № 20. Z. 338–355.

чить официальное согласие лишь на выпуск приложения на «немецко-еврейском языке» к «*Ha-melits*», еженедельнику на иврите, редактором и издателем которого Цедербаум являлся. Несколько лет «*Kol mevaser*» выходил под фиктивной вывеской такого приложения — якобы на немецком. В 1868 году цензоры едва не закрыли газету, осознав, что печатается она, вопреки разрешению, не по-немецки еврейскими буквами, а на «жаргоне». Чтобы спасти свое детище, основателю пришлось заметно германизировать его язык и месяцами обивать пороги властных кабинетов[7].

Когда Цедербаум решил перевести ивритский еженедельник «*Ha-melits*» из Одессы в Петербург — и получил на то соответствующее дозволение, в одновременном перемещении на берега Невы «жаргонного» издания ему отказали. Пришлось оставить «*Kol mevaser*» в Одессе — на попечение малоподходящего редактора, в руках которого газета быстро прекратила свое существование. Стремление же Цедербаума основать в столице новую «жаргонную» газету натолкнулось на непробиваемую стену бюрократического противодействия. Годами все его ходатайства неизменно отклонялись. Наконец, во время недолгого пребывания на посту министра внутренних дел графа Николая Игнатьева (с марта 1881-го по июнь 1882 года), Цедербаум все-таки получил разрешение на издание своего второго еженедельника на идише — «*Yidishes folksblat*» (1882–1890). Причина столь неожиданного поворота событий была простой: Цедербаума и Игнатьева связывало многолетнее личное знакомство[8].

---

[7] См.: *Tsitron Sh.-L.* Di geshikhte fun der yidisher prese. Varshe, 1923. Z. 9, 63. См. также главу об Александре Цедербауме в другой книге того же автора: *Idem.* Dray literarishe doyres. Vilne, 1922. Band 3. Z. 96–129.

[8] См.: *Tsitron Sh.-L.* Di geshikhte fun der yidisher prese. Z. 117; *Dubnov Sh.* Dos yidishe folksblat in Peterburg // Idem. Fun “zhargon” tsu yidish. Vilne, 1929. Z. 10–16.

Таким образом, само наличие или отсутствие в России периодической печати на разговорном языке еврейских масс полностью зависело от удачливости и настойчивости одного конкретного человека. Когда закрылась и «*Yidishes folksblat*» (также после того, как перешла от Цедербаума к новому, малопригодному для этой деятельности редактору), пятимиллионное еврейство Российской империи вновь осталось без хотя бы одной-единственной газеты на идише. Усилия всех прочих претендентов на получение разрешения оказались тщетными. Так, например, многочисленные попытки Ш.-Я. Абрамовича в течение 1860-х, 1870-х и 1880-х годов стать редактором «жаргонной» газеты раз за разом оканчивались неудачей[9]. Несколько более замысловатыми были «хождения по мукам» И.-Й. Линецкого. Перебравшись в Галицию, провинцию империи Габсбургов, он совместно с Гольдфаденом начал печатать в Лемберге (Львове) газету «*Yisrolik*» (1875–1876), предназначенную прежде всего для читателей в России. Однако в скором времени царские власти запретили ввоз в страну этого издания, и, потеряв основную аудиторию, «*Yisrolik*» закрылся. Примеру Линецкого последовал Михоэл-Леви Радкинсон, в течение нескольких лет выпускавший газету «*Kol la'am*» («Народный голос»; Кенигсберг, 1876–1879) в Пруссии, но для еврейской читающей публики в России[10]. Похоже, что уже в 1870-х годах запрещение «жаргонной» периодики стало в российском Министерстве внутренних дел принципиальной политической линией, а не следствием обычного чиновничьего стремления подавлять любые инициативы и затягивать решение любого вопроса.

По крайней мере один современник, Аарон Либерман (1845–1880), именуемый нередко «отцом еврейского

[9] См.: *Shmeruk Kh.* Sifrut yidish. P. 289–290.

[10] См.: *Tsitron Sh.-L.* Di geshikhte fun der yidisher prese. Z. 89–116.

социализма», был убежден, что на сей счет принято соответствующее политическое решение. В 1877 году в письме к русскому социалисту В. Н. Смирнову он объяснял, почему издает свою газету «*Ha-emet*» («Правда») на иврите, а не на идише: «Лишь только дело шло о легальной газете, то и непременно нужно было избрать для этого древнееврейский] яз[ык]. Жаргон правительством гоним в виду русификации евреев, а жаргонные заграничные издания встречают непреодолимые препятствия, какого бы содержания они ни были»[11]. Судя по всему, предположение Либермана, что целью этих гонений являлась именно русификация евреев, соответствовало действительности.

Картина становится еще более отчетливой в 1880–1890-е годы. Е. М. Феоктистов, начальник Главного управления по делам печати при Министерстве внутренних дел, неуклонно отклонял все прошения об учреждении ежедневных или еженедельных изданий на идише, без обиняков декларируя: «Никакой жаргонной газеты в России никогда не будет!» В своих мемуарах Феоктистов утверждал, что периодику на идише было бы невозможно контролировать: «Никто в Главном управлении по делам печати не мог наблюдать за еврейскими изданиями вследствие незнания языка; найти русских цензоров, знающих этот язык, не удавалось, несмотря на все старания; поневоле приходилось обращаться к евреям, но опыт доказал, что даже на тех из них, которые приняли христианскую веру, нет никакой возможности полагаться»[12]. Не разрешал «жаргонные» газеты и его преемник, М. П. Соловьев, убежденный, что идиш «чрезвычайно опасен с государ-

[11] Aaron Libermans briv / Mit an araynfir un derklerungen fun K. Marmor. Nyu-York, 1951. Z. 141.

[12] *Феоктистов Е. М.* За кулисами политики и литературы, 1848–1896: Воспоминания. Л., 1929. С. 201.

ственной точки зрения». Мол, поскольку евреи хорошо известны как революционеры, то и газеты на их языке, если таковые допустить, непременно начнут распространять революционные идеи. В качестве доказательства он указывал на нелегальные издания Бунда[13].

В результате были отклонены прошения об учреждении ежедневных газет на идише, подававшиеся Мордехаем Спектором в 1894 году, Александром (Сабсаем) Рапопортом (соиздателем «*Ha-melits*») в 1896-м, Элиэзером Капланом (главой варшавского издательства «*Ahiasaf*») в 1898-м, Леоном Рабиновичем (редактором «*Ha-melit*s») в 1900-м и Цви Прилуцким в 1902-м. Согласно одному свидетельству, по состоянию на начало 1902 года в Министерстве внутренних дел скопилось тридцать пять подобных прошений[14].

Отчаявшись получить правительственное разрешение, Каплан вернулся к старому маневру Линецкого и Радкинсона. Его варшавское издательство учредило еженедельник на идише «*Der yid*» (1899–1902) под редакцией И.-Х. Равницкого из Одессы — при этом печаталась газета за границей, в Кракове, а затем ввозилась в царскую Россию и рассылалась читателям[15].

---

[13] См.: *Ginzburg Sh.* Ershte yidishe teglekhe tsaytung in Rusland “Der fraynd” // Idem. Amolike Peterburg. Nyu-York, 1944. Z. 185; *Druk D.* Tsu der geshikhte fun der yidisher prese (in Rusland un Poyln). Varshe, 1920. Z. 9–10. С 1897 по 1905 год в России вышло сорок номеров бундовской газеты «*Di arbeter shtime*» (см.: *Herts Y.-Sh.* Di umlegale prese un literatur fun “Bund” // Pinkes far der forshung fun der yidisher literatur un prese. Nyu-York, 1972. Band 2. Z. 294–366).

[14] См.: *Druk D.* Tsu der geshikhte fun der yidisher prese. Z. 14–15, 20, 21, 23; *Niger Sh.* Y. L. Perets. Buenos-Ayres, 1952. Z. 228–229.

[15] См.: *Druk D.* Tsu der geshikhte fun der yidisher prese. Z. 23–30. Спустя полгода после того, как «*Der yid*» начал выходить в свет, Равницкого на посту главного редактора сменил доктор Иосиф Лурье, живший в Варшаве, что несколько упростило сложную схему подготовки и издания еженедельника.

Избавление для «жаргонной» прессы в России пришло с неожиданной стороны. Стремясь хоть что-то противопоставить растущему влиянию подпольных бундовских изданий, Вячеслав фон Плеве, занявший в 1902 году пост министра внутренних дел, решил дозволить одну легальную газету на разговорном языке еврейского населения страны — в порядке эксперимента. В результате на свет явилась первая в России ежедневная «жаргонная» газета — «*Der fraynd*». А во время и после революции 1905 года, в условиях более либерального законодательства о печати, началось поистине бурное развитие периодики на идише, в том числе ежедневной, — и на сцену вышли такие массовые газеты, как «*Haynt*» и «*Der moment*»[16].

Внутренние социальные условия для появления таких газет сложились задолго до того. В Румынии, где проживало весьма небольшое по сравнению с Россией еврейское население, но при этом отсутствовало жесткое давление на еврейскую прессу со стороны властей, первая ежедневная газета на идише возникла еще в 1877 году, а в конце XIX века на этом языке там издавались многочисленные еженедельники, вынужденные вести между собой острую конкурентную борьбу. В самой же России с 1886 года публиковались две ежедневные газеты на иврите — «*Ha-melits*» в Санкт-Петербурге и «*Ha-tsefira*» («Заря») в Варшаве. Еще одна, третья газета, «*Ha-yom*» («День»), основанная в том же году, просуществовала недолго. Не

[16] См.: *Druk D.* Tsu der geshikhte fun der yidisher prese. Z. 15. О газете «*Der fraynd*» см.: *Ginzburg Sh.* Ershte yidishe teglekhe tsaytung in Rusland “Der fraynd”. Z. 185; *Druk D.* Tsu der geshikhte fun der yidisher prese. Z. 9; *Френкель А. С.* Восхождение и закат «Дер фрайнд» — первой в России ежедневной газеты на идише (1903–1914) // Архив еврейской истории. М., 2011. Т. 6. С. 104–122. О бурном развитии периодической печати на идише после революции 1905 года см. библиографическую публикацию: *Kirzhnits A.* Di yidishe prese in der gevezener Ruslendisher imperye, 1823–1916. Moskve, 1930.

вызывает сомнений, что «жаргонных» газет, учитывая их куда большую потенциальную аудиторию, могло бы выходить как минимум столько же, если бы не действовавший в конце XIX века запрет. Относительно терпимая правительственная политика по отношению к ивриту определялась именно тем, что ивритская периодика ориентировалась на существенно более узкий круг читателей[17].

Не лучше обстояло дело и с литературными, а также всеми прочими журналами на идише. Согласно действовавшим в империи административным правилам, все повременные издания — вне зависимости от их периодичности, формата и тематики — подпадали под категорию газет. Соответственно, в России XIX века какие-либо «жаргонные» журналы отсутствовали. Такие издания, нередко именуемые журналами, как «*Di yidishe folksbibliotek*» (1888–1889) Шолом-Алейхема и «*Hoyz-fraynd*» («Друг дома»; 1888–1896) Мордехая Спектора, на самом деле являлись скорее литературными альманахами и выходили не чаще одного раза в год. Каждый их выпуск рассматривался царскими властями как отдельная книга. Цензурный же контроль книг осуществлялся другим подразделением МВД и какой-либо особой политики, препятствующей книгоизданию на идише, не проводилось[18].

Невозможность учредить периодическое издание на идише привела И.-Л. Переца к остроумной идее. В 1894–1896 годах он опубликовал несколько сборников, посвященных различным еврейским праздникам или постам. Такой

---

[17] См.: *Tambur V.* Yidish-prese in Rumenye. Bukaresht, 1977. Сравнительно терпимое отношение царских властей к прессе на иврите отмечается в публикациях: *Ginzburg Sh.* Ershte yidishe teglekhe tsaytung in Rusland “Der fraynd”. Z. 185; *Druk D.* Tsu der geshikhte fun der yudisher prese. Z. 9.

[18] Три тома литературного альманаха И.-Л. Переца «*Di yidishe bibliotek*» (два первых вышли в 1891 году, третий — в 1895-м) также рассматривались цензурой как отдельные издания.

маневр фактически позволил ему выпускать журнал, который историки еврейской литературы обычно именуют «*Yontev bletlekh*» («Праздничные листки»). Формально каждый сборник представлял собой отдельную книгу с собственным названием («Шофар», «Зелень на швуэс» и др.). Между собой выпуски объединялись только надписью «Издание Переца» на титульном листе и единым шрифтовым оформлением. Другие литераторы также предпринимали сходные проекты[19].

Но договориться о таких квазипериодических публикациях с чиновниками цензурного ведомства было непросто. Как правило, Министерству внутренних дел удавалось распознать ту или иную хитроумную схему, придуманную, чтобы обойти запрет. В любом случае длительное время, проходившее между написанием книги и получением на нее цензурного разрешения, являлось сдерживающим фактором подобных инициатив. В результате журналы на идише появились лишь в первое десятилетие XX века, когда политика в отношении печати изменилась[20].

Страх перед театром

Самым радикальным решением царских властей, направленным против идиша, стал полный запрет еврейского театра. В секретном послании Министерства внутренних дел, разосланном губернаторам в августе 1883 года, говорилось: «Во внимание к тому, что некоторые дра-

[19] См.: *Niger Sh.* Y. L. Perets. Z. 229–246. В 1887–1888 годах Линецкий выпустил с месячной периодичностью одиннадцать брошюр — причем каждую под новым названием (см.: *Reyzen Z.* Leksikon fun der yidisher literatur, prese un filologye. Vilne, 1927. Band 2. Shp. 174).

[20] См., например, исследование, основанное на материалах из российских архивов: *Эльяшевич Д. А.* Правительственная политика и еврейская печать в России, 1797–1917. СПб.; Иерусалим, 1999. С. 341–376, 435–456.

матические пьесы на еврейском языке, дозволенные к представлению в прежнее время, оказываются совершенно неудобными, признано необходимым воспрепятствовать на будущее время представление в театрах пьес на разговорно-еврейском языке (жаргоне)»[21]. Претворение этого решения в жизнь было возложено на полицию.

Приведенная выше сжатая и категоричная директива не раскрывает мотивы театрального запрета. Советский историк высказал мнение, что запрет стал результатом доносов, поступавших в чиновничьи кабинеты от представителей русифицированной еврейской буржуазии Санкт-Петербурга, у которой «жаргонные» представления в переполненных столичных залах вызывали раздражение и беспокойство. Другие исследователи полагали, что оперетту Гольдфадена «Бар-Кохба», идеализировавшую восстание древней Иудеи против Рима, власти расценили как скрытую аллегорию на грядущую революцию в России[22]. Последнее объяснение представляется более правдоподобным, если принять во внимание характерный для российских властей параноидальный страх перед революционерами вообще и еврейскими революционерами в особенности. Эту версию как будто подтверждает сам текст министерского послания, содержащий упоминание «некоторых драматических пьес», представлению которых столь важно воспрепятствовать.

---

[21] Полный текст документа на русском языке приводится в работе: *Riminik Y.* Redifes oyfn yidishn teater in Rusland in di 80er un 90er yorn // Teater-bukh. Kiev, 1927. Z. 87. См. также: *Ginzburg Sh.* Der farbot fun yidishn teater // Idem. Historishe verk. Nyu-York, 1937. Band 1. Z. 167.

[22] Первое предположение изложено в работе: *Riminik Y.* Redifes oyfn yidishn teater in Rusland in di 80er un 90er yorn. Второе предположение см.: *Sandrow N.* Vagabond Stars: A World History of Yiddish Theater. Syracuse, NY, 1996. P. 62. О других возможных объяснениях см.: *Klier J. D.* "Exit, Pursued by a Bear": Russian Administrators and the Ban on Yiddish Theatre in Imperial Russia // Yiddish Theatre: New Approaches / Ed. by J. Berkowitz. Oxford, UK; Portland, OR, 2003. P. 159–174.

Еще более существен вопрос, почему Министерство внутренних дел в течение семнадцати лет (вплоть до 1900 года) рьяно претворяло решение о запрете еврейского театра в жизнь, подтверждало его действие в 1888, 1891, 1897 и 1900 годах, время от времени удостоверяло его правомочность и в более поздние годы[23]. При этом каких-либо последовательных действий, направленных против еврейского театра, со стороны русифицированной еврейской буржуазии на протяжении всего этого периода не наблюдалось. Разумеется, могла сказаться обычная бюрократическая инерция, но определенную роль, несомненно, играли и соображения государственной безопасности. Документы хранят на сей счет молчание, и нам остается лишь строить догадки. Судя по всему, в правительственных кругах были склонны рассматривать евреев как предателей и заговорщиков, стремящихся разрушить Россию, а театральная сцена воспринималась как одна из наиболее влиятельных и неподконтрольных общественных трибун. Бедные и необразованные евреи — политически наиболее опасные социальные слои — стекались в театральные залы. В то время как тексты книг, газет и даже пьес можно было отцензурировать, содержание того, что актеры в действительности говорили со сцены перед огромными аудиториями, никто проконтролировать не мог. Страх перед революционной пропагандой, распространяемой посредством «жаргонных» представлений, принимал преувеличенные формы.

Запрет 1883 года нанес сокрушительный удар по кратковременному расцвету еврейского театра в России — расцвету, начавшемуся в 1878-м, когда Авраам Гольдфаден вместе со своей труппой переехал из Румынии в Одессу. Там пьесы «отца современного еврейского театра» завоевали чрезвычайную популярность, и вскоре Гольдфаден

[23] См.: *Ginzburg Sh.* Der farbot fun yidishn teater. Z. 170; *Riminik Y.* Redifes oyfn yidishn teater in Rusland in di 80er un 90er yorn. Z. 88.

и его актеры отправились в гастрольную поездку по городам и местечкам черты оседлости и даже за ее пределы, добравшись в конце концов до Москвы и Санкт-Петербурга, где русская пресса встретила их весьма благосклонными отзывами. Возникли и конкурирующие коллективы, некоторые из которых, отколовшись от собственно гольдфаденовской труппы, использовали ее репертуар. Одесское еврейство было охвачено подлинной театроманией, когда последовал неожиданный запрет ставить спектакли на «жаргоне». Гольдфаден бросился в Петербург, где попытался добиться пересмотра принятого властями решения, однако безрезультатно[24].

Эффект от запрета проявился довольно быстро, и в скором времени лучшие еврейские актеры, такие как Яков Адлер, Борис Томашевский, Зигмунд Могулеско, перебрались из России в Англию или Соединенные Штаты. Гольдфаден в 1886 году поселился в Варшаве, где в первые несколько лет сквозь пальцы смотрели на нарушения театрального запрета. Там его коллектив все-таки имел возможность выступать, хоть и не вполне легально — официально он числился подразделением русской труппы, с которой делил помещение. Но в 1887 году, посчитав невыносимыми и собственное положение, и общие условия существования еврейского театра в России, Гольдфаден также отправился в Америку[25].

---

[24] См.: *Gorin B.* Di geshikhte fun yidishn teater. Nyu-York, 1918. Band 1. Z. 204–256; *Vaynshteyn B.* Di ershte yorn fun yidishn teater in Odes un in Nyu-York // Arkhiv far der geshikhte fun yidishn teater un drame / Red. Y. Shatski. Vilne; Nyu-York, 1930. Z. 243–254; Goldfaden, Avrom // Leksikon fun yidishn teater / Red. Z. Zilbertsvayg. Nyu-York, 1931. Band 1. Shp. 302–312; *Биневич Е. М.* Еврейский театр в Петербурге. СПб., 2003. С. 11–30; *Он же.* История еврейского театра в России, 1875–1918. Балтимор, 2009. С. 19–57.

[25] См.: *Gorin B.* Di geshikhte fun yidishn teater. Band 2. Z. 190–202; *Shatski Y.* Goldfaden in Varshe // Hundert yor Goldfaden. Nyu-York, 1940. Z. 1–16.

От полного исчезновения еврейский театр предохранила спасительная уловка — выдавать «жаргонные» пьесы за немецкие. Изобрел ее, как считается, Авраам Фишзон, директор одной из немногих трупп, несмотря ни на что оставшихся в России. В цензуру он подавал тексты гольдфаденовских оперетт, переведенные на немецкий язык, а к местным полицмейстерам обращался за разрешением на постановку у них в городе немецких пьес. Обличье «еврейско-немецких» стало для странствующих еврейских трупп в 1880–1890-е годы единственным способом выживания. Уловка, правда, срабатывала далеко не всегда. Сплошь и рядом полицейские чины не желали прикидываться ничего не понимающими простаками и отказывали в разрешениях на якобы немецкие спектакли. Города со значительным еврейским населением (Варшава, Вильна, Бердичев, Житомир и многие другие) для «жаргонных» трупп оказались закрытыми. По воспоминаниям писателя Якова Динезона, варшавяне не видели театральных постановок на идише в течение восемнадцати лет. Еврейские труппы не могли выступать на территории целых губерний (Киевской, Черниговской, Волынской, Полтавской, Гродненской и некоторых других), где полиция особенно рьяно следила за соблюдением запрета. Разрешение еврейским антрепренерам чаще всего удавалось получить (а точнее — купить) в маленьких, захолустных городках, где, вдали от начальственного взора, полицмейстеры, как правило, бывали сговорчивее. Так, однажды труппа Фишзона полгода давала спектакли в небольшом уездном городе Новоград-Волынский, поскольку попросту не могла найти другого места для своих выступлений[26].

[26] Мемуары Авраама Фишзона являются важным источником по истории еврейского театра в России времен действия запрета. Под названием «*Zikhroynes vegn yidishn teater*» («Воспоминания о еврейском театре») они впервые появились на страницах одесской

Но трудности сохранялись, даже когда разрешение уже было получено. Местный исправник нередко настаивал, чтобы спектакли шли именно на немецком языке, и вполне мог отправить соглядатая, а то и явиться лично, чтобы проверить, какой язык звучит со сцены. Если актеры не говорили на некоем подобии немецкого, он мог аннулировать разрешение после первого же представления или даже хуже — прервать представление и конфисковать кассу. С другой стороны, если актеры действительно старались играть по-немецки, то публика плохо понимала содержание пьес и после одного-двух представлений переставала ходить на спектакли. В те годы взятки сделались ключевым элементом в жизни еврейского театра, а необходимость платить четверть или даже половину сборов полиции приводила многие труппы к банкротству[27].

В столь неблагоприятных условиях еврейский театр в России просуществовал почти два десятилетия. Все это время многие молодые, амбициозные актеры и актрисы продолжали эмигрировать в Америку. Перспективы

газеты «*Gut morgn*» (1910. 29 окт.–5 нояб., 10–12 нояб., 15–16 нояб., 22–26 нояб., 6–7 дек., 10–13 дек.), а после смерти автора под заглавием «*Fuftsik yor yidishn teater*» («Пятьдесят лет еврейскому театру») перепечатывались в пятничных выпусках нью-йоркской газеты «*Morgn zhurnal*» (1924. 10 окт.–1925. 1 мая; 1925. 23 окт.–13 нояб., 11 дек.; 1926. 15 янв., 22 янв.). Фишзон опубликовал также версию своих воспоминаний на русском языке: *Фишзон А.* Записки еврейского антрепренера // Библиотека Театра и Искусства. СПб., 1913. № 8. С. 3–24; № 9. С. 44–68; № 10. С. 38–60; № 11. С. 15–36; № 12. С. 3–29. См. также: *Dinezon Y.* Dos yidishe teater // Idem. Zikhroynes un bilder. Varshe, [1927]. Z. 222; *Prilutski N.* Di rekhtlekhe lage fun yidishn teater // Idem. Yidish teater, 1905–1912. Byalistok, 1921. Band 1. Z. 73–77.

[27] См.: *Фишзон А.* Записки еврейского антрепренера. № 9. С. 64–68; № 10. С. 38–60; № 12. С. 20–29; *Файль И.* Жизнь еврейского актера. М., 1938. С. 11–17, 26, 48–49; *Prilutski N.* Di rekhtlekhe lage fun yidishn teater; *Lubomirski Y.* Der yidisher teater in tsarishn Rusland // Teater-bukh. Z. 95–98.

успешной профессиональной карьеры на родине для них отсутствовали. Варшава, Одесса, другие крупные города империи оставались закрытыми для «жаргонных» представлений. Жизнь еврейских актеров напоминала скитания беженцев. Возможность эмиграции вела к еще большей нестабильности театральных коллективов.

Формально еврейский театр в России по-прежнему оставался вне закона даже в канун революции 1917 года, а еще в 1904-м Правительствующий Сенат рассмотрел (и отклонил) прошение Фишзона официально отменить запрет. Однако на практике во многих частях империи полиция не столь строго следила за его соблюдением уже с 1900 года. Тогда же в русско-еврейской периодике появились первые рецензии на «жаргонные» спектакли. Вскоре антрепренеры начали организовывать специальные гастрольные туры по стране для актеров и целых трупп из Америки[28].

В январе 1905 года Министерство внутренних дел смягчило применение запрета, после чего в России началось оживление еврейской театральной деятельности. Театр Каминского (с Эстер-Рохл Каминской в качестве примадонны), скитавшийся на протяжении многих лет по просторам империи в борьбе за выживание, обзавелся собственным зданием в Варшаве. Целый ряд коллективов со значительным коммерческим успехом представляли драмы Якова Гордина и возрожденный репертуар Гольдфадена. А в 1908 году драматург Перец Гиршбейн основал в Одессе собственную труппу с «литературным» репертуаром и совершил с ней успешное турне по главным городам черты оседлости[29].

---

[28] См.: *Ginzburg Sh.* Der farbot fun yidishn teater. Z. 170–172; *Gorin B.* Di geshikhte fun yidishn teater. Band 2. Z. 190–197; *Oyslender N.* Yidisher teater, 1887–1917. Moskve, 1940. Z. 7–61; *Эльяшевич Д. А.* Правительственная политика и еврейская печать в России. С. 473–480.

[29] См.: *Oyslender N.* Yidisher teater; Kaminski, Avrom-Yitskhok // Leksikon fun yidishn teater. Band 6. Shp. 5254–5281; Hirshbeyn-trupe // Ibid. Band 1. Shp. 612–613.

Решающим фактором, способствовавшим расцвету еврейского театра в годы после Первой русской революции, стало изменение политических условий. Царские власти ослабили свои путы, и это позволило сдерживаемым ранее культурным силам вырваться на свободу.

Школы на родном языке

Идиш являлся языком преподавания в тысячах *хедеров* по всей Российской империи. Изучали в этих еврейских начальных религиозных школах почти исключительно Пятикнижие и Талмуд (*khumesh un gemore*). В то же время современное школьное образование на идише в царской России практически отсутствовало вплоть до периода перед самым началом Первой мировой войны. Речь идет о таких учебных заведениях, где на идише преподавались бы и общие предметы (математика, география, естественные науки и т. д.), и еврейские (такие как еврейская история, язык идиш и литература на нем). Почти полное табу на использование родного языка еврейских детей — характерная черта еврейских школ в России XIX века. Уже с начальных классов все уроки в них проводились только на русском языке, хотя это и создавало значительные педагогические трудности. Первым к идее современной образовательной деятельности на «жаргоне» пришел Илья Оршанский, одесский юрист и историк, направивший записку по этому поводу в Общество для распространения просвещения между евреями в России (ОПЕ)[30]. Возможно, мнение Оршанского о непродуктивности обучения детей на языке, которым те едва владеют, разделялось и

[30] Записка Оршанского упоминается в статье: *Golomb A.* Di yidish-veltlekhe shul: (Algemeyner iberzikht) // Shul almanakh. Filadelfye, 1935. Z. 19–20. Обнаружить какие-либо сведения о ней в работах по истории ОПЕ не удалось.

другими общественными деятелями той эпохи, но, принимая во внимание образовательную политику царской России, они мало что могли изменить.

После польского восстания 1863 года Министерство народного просвещения установило русский в качестве единственного языка обучения во всех начальных и средних учебных заведениях Царства Польского и западных губерний. В первую очередь этот шаг был направлен на искоренение польского языка и воспрепятствование распространению среди молодых поляков националистических настроений. Побочной целью являлось остановить культурное строительство и на других языках, таких как украинский и литовский. Это решение также оказывало прямое воздействие на еврейские школы и использование в них идиша[31].

Не считая традиционных религиозных школ (хедеров), во второй половине XIX века существовало три типа еврейских начальных учебных заведений: во-первых, сеть казенных еврейских училищ, основанных при Николае I; во-вторых, частные школы, созданные представителями еврейской интеллигенции и работавшие, как правило, при поддержке филантропов; наконец, талмуд-торы, финансируемые местными еврейскими общинами и предназначенные для детей из беднейших слоев населения. Согласно государственным директивам, талмуд-торы обязаны были предоставлять обучение и по общим дисциплинам. Школы всех трех типов находились под надзором Министерства народного просвещения, которое аттестовало их преподавательский состав и утверждало учебные программы. Как и во всех начальных учебных заведениях

[31] См.: *Wandycz P. S.* The Land of Partitioned Poland. Seattle, 1974. P. 196, 243; *Долбилов М. Д.* Русский край, чужая вера: Этноконфессион. политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. М., 2010. С. 715–717.

империи, обязательным языком преподавания в школах всех трех типов являлся русский. Исключение делалось лишь для талмуд-тор как гибридных учреждений — наполовину хедеров, наполовину современных школ. Полдня в них преподавались общие дисциплины по-русски, вторые полдня — традиционные предметы (*khumesh un gemore*) на идише[32].

В еврейских казенных и частных училищах преподавание на идише было полностью запрещено. Гирш Абрамович, в начале 1890-х годов учившийся в одном из таких заведений, писал: «Все предметы в еврейских казенных училищах велись на русском языке, даже религия („Закон Божий“) и молитвы перед началом уроков... <…> Дети, особенно в подготовительном классе, не знали ни единого слова по-русски. И хотя имелось предписание, что в подготовительном классе (и только в нем) при необходимости, если ребенок не понимает содержание урока, разрешается переводить на идиш, тем не менее учителя, включая и Гожанского (учителя Абрамовича. — *Д. Ф.*), почти никогда этому предписанию не следовали. Они всячески старались обойтись без идиша»[33].

С другой стороны, традиционный хедер оставался бастионом «жаргона», поскольку не подлежал министерскому регулированию. В 1859 году законодательство империи

---

[32] См.: *Sharfshteyn Ts.* Toldot ha-hinukh be-Yisra'el ba-dorot ha-aharonim. Nyu-York, 1945. Vol. 1. P. 320–321; *Levin S.* Toldot bate-ha-sefer ha-yehudiyim ha-hiloniyim be-Polin be-arba'im ha-shanim ha-ahronot shel ha-meah ha-19 // Gal-ed. 1986. No. 9. P. 77–90; *Kazdan Kh.-Sh.* Fun kheyder un "shkoles" biz TSISHO. Meksike, 1956. Z. 194–202; Просвещение // Еврейская энциклопедия. СПб., [1912]. Т. 13. Стб. 48–58; *Kraiz Sh*. Bate-sefer yehudiyim ba-safah ha-rusit be-Rusyah ha-tsarit: PhD diss. Jerusalem: Hebrew University, 1994.

[33] *Abramovitsh H.* Shmuel Gozhanski // Idem. Farshvundene geshtaltn. Buenos-Ayres, 1956. Z. 33–34. Мое внимание на эту публикацию обратила покойная Дина Абрамович, библиотекарь Еврейского научного института ИВО в Нью-Йорке.

признало хедер исключительно религиозным учреждением, и с тех пор власти не вмешивались в его учебные программы и язык преподавания. Начиная с 1880-х годов российские сионисты использовали эту лазейку в законе, придумав так называемый «реформированный хедер» (*heder metukan*). Такие школы регистрировались как хедеры, а потому не подлежали регулированию Министерством народного просвещения. Это давало им возможность формировать собственные учебные программы и, что более важно, использовать иврит в качестве языка преподавания на уроках по таким предметам, как иврит и литература на нем, еврейская история и Библия. Десятки «реформированных хедеров», функционировавших в России на рубеже XIX–XX веков, составили впоследствии основу сети ивритоязычных школ «*Tarbut*» («Культура»), возникшей в 1917 году и просуществовавшей (за пределами Советского Союза) вплоть до Второй мировой войны[34].

Легализовать по такой же схеме школы с преподаванием на идише, основанные обычно социалистами или поборниками секулярной национальной культуры, оказалось делом практически невозможным. Религиозные предметы в них отсутствовали, а потому сойти за хедеры они не могли (как правило, для регистрации школы в качестве хедера требовалась справка от местного казенного раввина). В результате, первые школы, где все уроки велись на идише, были нелегальными, подпольными. Авром Рейзен в 1900 году посетил одну такую школу в Варшаве.

---

[34] См.: *Sharfshteyn Ts.* Toldot ha-hinukh be-Yisra'el ba-dorot ha-aharonim. P. 305–306, 377–410; *Elboim-Dror R.* Ha-hinukh ha-'ivri be-Erets Yisra'el. Yerushalayim, 1986. P. 11–57. Содержащееся в последней работе утверждение, что в начале XX века в царской России действовало 774 «реформированных хедера», представляется значительным преувеличением.

В ней занималось 20–30 учеников, и она скрытно функционировала в здании официально зарегистрированного частного еврейского училища. В Несвиже аналогичная школа на шестьдесят учеников проработала около двух лет, пока полиция не закрыла ее в 1903 году и не конфисковала все имущество. В течение короткого времени подобные школы нелегально действовали также в Мире, Барановичах и некоторых других небольших городах. В 1907 году в Вильне состоялась первая подпольная конференция учителей таких школ, в ходе которой полиция арестовала всех участников и вынудила их продолжить свои дискуссии уже в тюрьме[35].

Первые большие, устойчиво функционирующие школы с преподаванием на идише возникли в самый канун Первой мировой войны — в киевском пригороде Демиевка, в Вильне и Варшаве. В каждой из них занималось более ста учеников и имелись классы разного уровня обучения. Однако влияние этих учебных заведений оказалось ограниченным, поскольку еврейская пресса предпочитала хранить о них молчание. Из-за сомнительности их правового статуса (например, школу в Демиевке зарегистрировали как хедер, а в Варшаве — как талмуд-тору) считалось неразумным привлекать к ним излишнее общественное внимание. В 1913 году журналист бундовской газеты «*Di tsayt*» («Время») сокрушался, что в России нет ни одной образцовой школы, где языком обучения служил бы идиш. «Основать такую школу сейчас не было бы чем-то невозможным. Внешние препятствия как-нибудь можно если не устранить, то временно затушевать», — писал он, не зная, по всей видимости, что три такие школы уже действуют[36].

---

[35] См.: *Kazdan Kh.-Sh.* Fun kheyder un “shkoles” biz TSISHO. Z. 178–184; *Niger Sh.* In kamf far a nayer dertsiung. Nyu-York, 1940. Z. 1–22.

[36] См.: *Kazdan Kh.-Sh.* Fun kheyder un “shkoles” biz TSISHO. Z. 186–193.

* * *

Подавление культурной, образовательной и общественно-политической деятельности на идише являлось неотъемлемой частью репрессивной политики царских властей по отношению к евреям. Официальная юдофобия находила свое выражение не только в ограничении права евреев на проживание в определенных частях страны и на определенные виды деятельности, не только в установлении процентной нормы на получение евреями высшего образования, не только в поощрении вспышек насилия против евреев, но и в запретах на использование идиша в печати, на театральной сцене, в школах и других общественных учреждениях[37].

Борьба за права идиша в России велась практически всеми еврейскими политическими движениями, включая и российских сионистов, принявших соответствующее решение на своем Гельсингфорсском съезде (1906). Эта борьба нашла свое выражение и в ключевой резолюции Черновицкой конференции по языку идиш (1908) — резолюции, текст которой редко цитируется полностью: «Первая конференция по языку идиш признает идиш *национальным языком* еврейского народа и требует для него политического, общественного и культурного равноправия»[38].

[37] В частности, полиция препятствовала использованию идиша во время общественных собраний. Например, в 1906 году полицейские прервали собрание легальных профсоюзов, проходившее на идише, и приказали, чтобы все выступавшие говорили по-русски (см.: Di geshikhte fun Bund. Nyu-York, 1962. Band 2. Z. 426, 433).

[38] Di ershte yidishe shprakh-konferents. Vilne, 1931. Z. 108. Текст Гельсингфорсской платформы российских сионистов, содержавшей среди прочего требование обеспечить для евреев «права национального и разговорного языков в школе, суде и публичной жизни», см.: Третий Всероссийский Съезд сионистов в Гельсингфорсе. Пг., 1917. С. 98.

Идиш не являлся единственным языком, подвергавшимся притеснениям со стороны царского режима. Польский язык систематически изгоняли из учебных заведений и устраняли из официального делопроизводства во всех правительственных структурах Царства Польского. Однако его подавление не было столь всеохватывающим — в конце XIX века в Варшаве и других городах наблюдался расцвет польского театра, а число периодических изданий на польском возросло с двадцати двух в 1864 году до девяноста двух в 1894-м. Украинский язык преследовался куда безжалостнее. В 1876 году российские власти поставили вне закона его использование в печати — в книгах, газетах и журналах, а также запретили украинский театр (с отдельными, весьма незначительными исключениями). Преподавание на украинском языке в школах, разумеется, также не разрешалось. Идиш по своему положению находился где-то между польским и украинским[39].

Но в целом евреи являлись куда более модернизированным сообществом, чем украинцы, — более урбанизированным и секуляризированным, находившимся в более тесном контакте с современными культурой и наукой. К 1880 году существовал значительно больший потенциал для возникновения развитой культурной среды на идише, чем на украинском языке. И если такая культурная среда не сложилась вплоть до начала XX века, то объяснить это можно в первую очередь именно политикой в отношении идиша.

[39] См.: *Wandycz P. S.* The Land of Partitioned Poland. P. 253–264, 267; *Shevelov G. Y.* The Language Question in the Ukraine in the Twentieth Century (1900–1941) // Harvard Ukrainian Studies. 1986. Vol. 10. No. 1/2. P. 70–171; *Weeks T. R.* Nation and State in Late Imperial Russia: Nationalism and Russification on the Western Frontier, 1863–1914. DeKalb, Ill., 1996.

Глава 3

ЯЗЫК И РЕВОЛЮЦИЯ
Общество распространения просвещения в 1905 году

6 декабря 1905 года Общество для распространения просвещения между евреями в России (ОПЕ; на иврите — *Hevrat mefitse haskalah*) созвало в Санкт-Петербурге ежегодное общее собрание своих членов. ОПЕ являлось старейшей и наиболее уважаемой еврейской организацией в России. В течение первых тридцати лет своего существования оно, как и следовало из его названия, способствовало распространению среди евреев образования и культуры, выделяя стипендии еврейской молодежи, поступавшей в русские университеты и гимназии, а также поддерживая издание учебной, научно-популярной и художественной литературы на русском языке и иврите. В 1890-е годы деятельность общества была несколько скорректирована, основным ее направлением стала материальная помощь начальным еврейским школам всех типов и надзор над их работой. Это изменение, вызванное отчасти необходимостью заполнить финансовую и организационную брешь, которая возникла после прекращения государственной поддержки казенных еврейских училищ, носило скорее тактический, нежели идеологический характер. Школы, получавшие субсидии от ОПЕ в 1890-е годы, по-прежнему

ориентировались на интеграцию евреев в русское общество и русскую культуру[1].

На рубеже веков, одновременно с подъемом сионистского движения, общество оказалось под давлением группы своих членов во главе с Ахад-Гаамом и Семеном Дубновым, настаивавших на усилении в подведомственных ОПЕ школах «национального элемента», то есть на увеличении количества учебных часов, выделяемых для еврейских дисциплин (иврита, Библии, иудаизма, истории евреев). В Одесском отделении общества, после напряженных дебатов между поборниками «национального воспитания» и адептами «общеевропейского образования», удалось достигнуть определенного компромисса, в результате чего еврейским предметам там стали уделять несколько большее внимание. Тем не менее лидеры ОПЕ оставались неизменно привержены идеалам интеграции и эмансипации[2].

В 1905 году, итоги которого призвано было подвести декабрьское собрание, ОПЕ поддерживало 117 начальных школ и выделило на их содержание 39 098 рублей — 40% своего бюджета[3].

---

[1] Об истории ОПЕ см.: *Rozental Y.* Toldot hevrat marbe haskalah be-Yisra'el be-erets Rusya mi-shenat hityasdutah 624 (1863) ‘ad shenat 646 (1885). Peterburg, 1885–1890; *Чериковер И. М.* История Общества для распространения просвещения между евреями в России. СПб., 1913; Просвещение // Еврейская энциклопедия. СПб., [1912]. Т. 13. Стб. 59–62; *Nathans B.* Beyond the Pale. Berkeley; Los Angeles, 2002 (рус. пер.: *Натанс Б.* За чертой. М., 2007).

[2] О противостоянии националистов и ассимиляторов в Одесском отделении ОПЕ в 1901 году см.: *Дубнов С. М.* Письма о старом и новом еврействе (1897–1907). СПб., 1907. С. 113–151; *Он же.* Книга жизни: Материалы для истории моего времени. Воспоминания и размышления. Иерусалим; М., 2004. С. 242–254; *Zipperstein S.* Elusive Prophet: Ahad Ha'am and the Origins of Zionism. Berkeley, CA, 1993. P. 182–187.

[3] См.: Отчет Общества распространения просвещения между евреями в России за 1905 и 1906 годы. СПб., 1908.

Собрание проводилось непосредственно после драматических событий, через которые прошло в тот год российское еврейство. Начиная с января империю охватили революционные беспорядки, причем в черте оседлости многочисленные стачки и демонстрации возглавлялись Бундом. Революция сотрясла самые основы царского режима и вынудила Николая II выпустить Высочайший Манифест от 17 октября, в котором царь пошел на значительные политические уступки, включая введение свободы слова и собраний, а также учреждение первого в истории страны свободно избираемого парламента — Думы. Однако в течение нескольких дней, последовавших за Октябрьским манифестом, контрреволюционные группы выплеснули свою политическую ярость, устроив погромы в нескольких сотнях населенных пунктов и убив более двух с половиной тысяч евреев[4].

Российское еврейство тогда обуревали сильные чувства: ненависть к царской автократии, скорбь по сотням жертв, горячая надежда на близкий конец старого режима и на то, что еврейские требования в скором времени будут рассмотрены и удовлетворены Думой. Эти чувства, так же как и мощный революционный импульс, направленный на радикальные перемены в общественной жизни, и выплеснулись на ежегодном собрании старейшей еврейской организации. В предыдущие годы это мероприятие носило сравнительно формальный характер, фактически

---

[4] См.: *Asher A.* The Revolution of 1905: Russia in Disarray. Stanford, CA, 1988; *Frankel J.* Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862–1917. Cambridge, 1981. P. 134–170 (рус. пер.: *Френкель Й.* Пророчество и политика: Социализм, национализм и русское еврейство, 1862–1917. Иерусалим; М., 2008. С. 187–228). Об атмосфере, царившей в российском еврействе того времени, см.: *Lambroza Sh.* The Pogroms of 1903–1906 // Pogroms: Anti-Jewish Violence in Modern Russian History / Ed. by J. D. Klier, Sh. Lambroza. Cambridge; New York, 1992. P. 195–247.

оно сводилось к утверждению бюджета и переизбранию руководящего органа — Комитета. Но в 1905 году общее собрание вылилось в острый конфликт, поскольку многие его участники потребовали реформы самого ОПЕ — изменения структуры и методов управления, пересмотра образовательных и культурных задач. Своеобразным громоотводом при этом оказался языковой вопрос, а точнее — вопрос об отношении общества к идишу.

Публичные конфликты между Комитетом ОПЕ, располагавшимся в Петербурге, и его рядовым составом начались еще в феврале 1905 года и были связаны с разворачивавшейся в стране революцией. Группа из семидесяти семи членов организации потребовала созыва экстренного общего собрания в ответ на кризисную ситуацию. На этом собрании они призвали ОПЕ открыто объявить о своей принадлежности к лагерю оппозиции. Моисей Кроль, давний народоволец, а затем эсер, предложил, чтобы общество приняло резолюцию с требованием уравнения евреев в правах с остальным населением и установления в России парламентской демократии. Консервативный Комитет, возглавлявшийся Яковом Гальперном, чиновником царского Министерства юстиции, расценил предложение как неблагоразумное в условиях нестабильной политической ситуации. Но, невзирая на возражения Комитета и его попытки похоронить резолюцию, собрание утвердило ее подавляющим большинством голосов[5].

Различия в реакции на текущие события между Комитетом и рядовыми членами вновь проявились в конце

[5] См.: Экстренное собрание «Общества распространения просвещения» // Восход. СПб., 1905. № 9 (4 марта). Стб. 10–14. В поддержку резолюции с требованием равноправия для евреев и введения в стране парламентской демократии из всего Комитета ОПЕ выступил лишь Максим Винавер.

ноября. В то время как в стране только что прошли революция и октябрьские погромы, Комитет решил провести рядовое ежегодное собрание для рассмотрения отчета и утверждения бюджета, что вызвало возмущение со стороны тех, кто считал неприемлемым заниматься текущими делами лишь несколько недель спустя после актов кровавого насилия. Сразу после открытия заседания зазвучали требования, чтобы собрание было целиком посвящено вопросу о погромах. Один из присутствующих заявил: «Единственным отчетом, который мы в состоянии выслушивать в эти скорбные минуты, может быть отчет о понесенных нами тяжелых утратах». Застигнутый врасплох, Комитет спешно изменил свою позицию и принял предложение. Заседание переросло в манифестацию протеста с выступлениями ораторов различной ориентации — социалистической, сионистской и либеральной. В завершение участники единогласно приняли резолюцию, осуждающую погромщиков, попустительство и даже прямое соучастие властей, а также полное безразличие русского общества[6].

Ежегодное общее собрание перенесли на 6 декабря, но конфликт между Комитетом и рядовыми членами организации после этого отнюдь не утих, а лишь сменил свою направленность. Теперь он касался не политических событий, затрагивавших судьбы российского еврейства, а задач и деятельности самого ОПЕ.

Критический тон собранию задал Меер Крейнин, выступивший в ответ на отчетный доклад Комитета с речью от имени Ревизионной комиссии, одним из трех членов которой он являлся. В прошлом Ревизионная комиссия лишь вносила предложения по управлению финансами

---

[6] Общее собрание членов Общества распространения просвещения между евреями // Восход. СПб., 1905. № 47/48 (1 дек.). Стб. 36–38.

ОПЕ. Но на сей раз Крейнин, активный деятель общества, организатор первой учительской конференции ОПЕ в 1902 году и соредактор издававшегося организацией журнала «Еврейская школа», воспользовался случаем, чтобы пойти в лобовую атаку на Комитет.

Крейнин обвинил Комитет, состоявший исключительно из жителей Петербурга, в безынициативности и бездеятельности, оторванности от реалий и проблем еврейского образования в провинции. Руководители общества, говорил он, интересуются лишь получением пожертвований и членских взносов от провинциальных отделений, но практически ничего не делают для поддержания и развития образовательной деятельности на местах. Если бы 80% взносов, собираемых в провинции, расходовались там же, а не отправлялись в Петербург, как это заведено, то дело еврейского просвещения в России было бы налажено значительно лучше. Ежегодное общее собрание — единственная площадка для взаимодействия лидеров ОПЕ из столицы и провинции — превратилось в пустой ритуал, лишенный содержания. В организации застой и чрезмерная централизация, ее численный состав не рос уже несколько лет.

Отстраненность ОПЕ от проблем еврейского образования, по мнению Крейнина, проявлялась в полном пренебрежении к профессиональным потребностям и рекомендациям еврейских учителей с мест. Последние фактически не имели возможности участвовать в ежегодных собраниях, поскольку для этого требовалось уплатить десятирублевый членский взнос, заметную сумму для провинциального школьного учителя. Критике подверглась и издательская политика общества, как будто ориентированная на нужды еврейского образования, но на деле бессистемная и непоследовательная. Отсутствовали четкие установки и приоритеты в отношении изданий, на

которые выделялись субсидии. При этом Комитет упорно отказывался финансировать или приобретать учебную литературу на «жаргоне» (именно этот термин использовали для обозначения идиша и Крейнин, и все прочие участники полемики).

На последнем обвинении Крейнин решил остановиться подробнее. По его словам, позиция общества по языковому вопросу — позиция, согласно которой еврейской массе следует возможно быстрей покончить с «жаргоном», а использоваться ею должны «русская речь в обиходе, древнееврейский при столкновении с религией», — являлась пережитком эпохи Гаскалы и не считалась с реалиями. Согласно собственной статистике общества, только 12% еврейских детей проходили через школы, где велось обучение русскому языку. Большинство детей посещали традиционный хедер, их образование завершалось в возрасте десяти-одиннадцати лет. Мало кто из них овладевал ивритом или русским настолько, чтобы понимать книги на этих языках. Так каким же образом, вопрошал оратор, общество может распространять знания среди евреев, если запрещает использование единственного доступного им языка? В отношении к идишу, подчеркивал он, выражается оторванность и отстраненность ОПЕ от реалий еврейской жизни в провинции.

Речь Крейнина включала восемь рекомендаций Ревизионной комиссии, в том числе учреждение специальных комиссий для пересмотра функций общего собрания и финансовых взаимоотношений между центральным органом и местными организациями в провинции. Учителя поддерживаемых ОПЕ школ, согласно одному из предложений, должны были автоматически зачисляться в члены общества после года работы в соответствующем учреждении. Предложение под номером шесть гласило: «Предложить Комитету в его дальнейшей деятельности отвести

жаргону одинаковое с древнееврейским и русским языками место»[7].

В ответном выступлении Гальперн попытался преуменьшить значение разногласий между Комитетом и Ревизионной комиссией. Разумеется, утверждал он, «Комитет всегда стоял за теснейшее объединение с провинциальными деятелями» и поддержит создание предлагаемых комиссий. Но при этом Гальперн напомнил собранию, что члены комиссий, согласно уставу, избираются именно Комитетом.

Однако по вопросу о предоставлении идишу равного статуса с русским языком и ивритом руководство посчитало необходимым выразить решительное несогласие. Главным докладчиком, огласившим позицию Комитета, стал состоявший в нем Иегуда-Лейб (Лев Израилевич) Каценельсон, видный ученый и ивритский литератор. Каценельсон отстаивал прежнюю языковую политику ОПЕ: «Так как евреи не живут на отдельной территории, знание государственного языка им необходимо, тем более что русский язык дает еврейским детям возможность приобщиться к богатой русской культуре. Знание же древнееврейского языка должно служить звеном между настоящей

[7] Полный текст речи М. Н. Крейнина был опубликован в еженедельнике, издававшемся сионистами (см.: Доклад ревизионной комиссии по отчету Общества распространения просвещения между евреями за 1904 год // Хроника еврейской жизни. СПб., 1905. № 48/49 (23 дек.). Стб. 48–56). Репортажи о собрании ОПЕ появились также в ежедневной газете «*Dos lebn*» (временно заменившей закрытую властями «*Der fraynd*») и в либеральном еженедельнике «Восход» (см.: Di algemeyne farzamlung fun der “bildungs-gezelshaft” in Peterburg // Dos lebn [Der fraynd]. 1905. 19 dets.; *А. Изр. [Израилитин А. И.]*. Общее собрание «Общества расп. просв. между евреями» // Восход. СПб., 1905. № 49/50 (16 дек.). Стб. 37–41). Полемика, которая велась в ОПЕ между 1905 и 1917 годами по языковому вопросу, анализируется в книге: *Kazdan Kh.-Sh.* Fun kheyder un “shkoles” biz TSISHO. Meksike, 1956. Z. 367–407.

еврейской жизнью и прошлой, и древнееврейский язык может служить лучшим орудием национальной и духовной борьбы за существование». Идиш же «мало-помалу вытесняется из еврейской жизни», а потому предоставлять ему равное место в школах опасно и вредно.

Каценельсон соглашался, что допустимо использовать идиш во внешкольном образовании для взрослых и распространять на этом языке просветительскую литературу. Вместе с тем он настаивал, что «жаргону» нет места в еврейских школах, и заявлял, что резолюция, требующая для него равноправия с русским и ивритом, не соответствует истинным задачам ОПЕ. Подчеркивая то значение, которое он придает этому вопросу, Каценельсон завершил свою речь ультиматумом: если тезисы Ревизионной комиссии в отношении идиша будут приняты, то лично он не сможет более оставаться членом Комитета и подаст в отставку[8].

Раскол внутри ОПЕ отнюдь не случайно вышел на поверхность именно в 1905 году. Внутри организации оказались в миниатюре воспроизведены все разногласия и радикальные импульсы, лежавшие в основе Первой русской революции. Разделительная линия прошла между двумя соперничавшими лагерями — Комитетом и его сторонниками, с одной стороны, и «оппозицией», как ее называли в еврейской прессе, с другой. Противостояние шло между сложившимся истеблишментом и теми, кто требовал демократизации ОПЕ, между петербургской элитой и теми, кто говорил от лица народных масс в черте оседлости, между консервативным руководством, преданным идее еврейской интеграции в существующий социальный порядок Российской империи, и политически активной

---

[8] См.: *Б-р.* Общее собрание Общества распространения просвещения между евреями в России // Хроника еврейской жизни. СПб., 1905. № 48/49 (23 дек.). Стб. 56–59.

интеллигенцией, отстаивавшей новые общественно-политические и культурные идеалы. А в самом центре конфликта оказался идиш как выражение целей и ценностей оппозиции — таких ценностей, как демократизация, солидаризация с народными массами, активная гражданская позиция.

Тема «национального воспитания», напрямую не затронутая в речи Крейнина, возникла сразу же, как только в дискуссию включились другие участники собрания. Бер Бруцкус, экономист и один из руководителей Еврейского колонизационного общества (ЕКО), в своем выступлении отметил, что «в то время когда все народы создали культурные учреждения для развития языка и культуры», только евреи «еще борются за ассимиляционную политику посредством русификаторских школ». Его поддержал и Саул Гинзбург, бывший секретарь ОПЕ и редактор «*Der fraynd*», первой в России ежедневной газеты на идише.

Литературный критик и историк Израиль (Сергей Лазаревич) Цинберг обозначил проблему как разрыв между устремлениями еврейской интеллигенции, которая, «будучи адептами обрусения и ассимиляции, считала возможным открещиваться от жаргона», и народа, сохранявшего свой язык. Цинберг привел «позорные» факты: ОПЕ неоднократно отклоняло просьбы о финансовой поддержке, которые поступали от авторов, творивших на идише, — начиная с Исроэля Аксенфельда в 1862 году и заканчивая Шолом-Алейхемом в 1895-м. А в 1868-м руководство Одесского отделения фактически призвало российские власти запретить печатание книг на идише. «Еврейская интеллигенция… полагала, что народ пойдет за ней. Но в этом интеллигенция глубоко ошиблась, — говорил Цинберг. — Народ ответил тем, что жаргонная литература существует несмотря на все предсказания еврейских интеллигентов, что жаргон скоро исчезнет. Боязнь…

о перевесе жаргона над [древне]еврейским языком, если жаргону будет отведено одинаковое место… эта боязнь вытекает из привычки комитета писать циркуляры, а не руководствоваться жизнью. Жаргону будет уделено такое место, какое потребуется жизнью»[9].

Фактически Цинберг перенес риторику русских народников и социалистов на еврейскую почву. Его выступление подчеркивало: пришло время еврейской интеллигенции слушать еврейский народ и принять его язык — идиш.

Как будто для того, чтобы проиллюстрировать мнение Цинберга о необходимости «слушать народ», сло́ва попросил один из присутствовавших в зале гостей. Председательствовавший на заседании Гальперн отказал ему, сославшись на то, что лишь члены ОПЕ могут участвовать в прениях на общем собрании. Это вызвало волнение в аудитории, поскольку выглядело ярким подтверждением мнения Крейнина и Цинберга о свойственном Комитету начальственном стиле. Вопрос о выступлении гостя поставили на голосование, и подавляющим большинством прошло решение, что право выступать имеют не только члены ОПЕ. В знак протеста двое сторонников Комитета встали и покинули зал. Реакцией на это стали крики и свист. В ответ поднявшийся со своего председательского места Гальперн объявил, что из-за устраиваемого аудиторией беспорядка собрание не может продолжать работу и закрывается.

Комитет и его сторонники ушли, но многие участники заседания остались. Крейнина избрали председательствующим, а ораторы начали бичевать высокомерное поведение верхушки ОПЕ. Раздавались призывы искоренить из

[9] См.: *Б-р.* Общее собрание Общества распространения просвещения между евреями в России // Хроника еврейской жизни. СПб., 1905. № 48/49 (23 дек.). Стб. 57–58. См. также: Dos lebn [Der fraynd]. 1905. 19 dets. О Цинберге см.: *Элиасберг Г. А.* «…Один из прежнего Петербурга»: С. Л. Цинберг — историк евр. литературы, критик и публицист. М., 2005.

организации «бюрократический дух» и отстранить от руководящей роли лиц, пекущихся лишь о собственных власти и престиже, а не о проблемах еврейского образования. Заседание завершилось принятием резолюции, объявившей закрытие общего собрания актом самоуправства со стороны Комитета и очередным проявлением его нежелания считаться с мнением рядовых членов общества[10].

На первый взгляд, споры по управленческим и процедурным вопросам являлись отклонением от идеологических дискуссий о месте идиша в еврейском образовании и еврейской культуре. Однако в действительности между ними существовала органическая связь. Для оппозиции признание идиша символизировало приверженность демократическим принципам в еврейской жизни и готовность «слушать народ». По существу, за всеми требованиями оппозиции скрывалось возмущение: разве можно относиться к представителям народа с уважением, как к равноправным членам еврейской общины, если идиш, язык, на котором они говорят и читают, объявляется противозаконным?

Продолжение сорванного собрания назначили на 29 января 1906 года, и в его ожидании обе противоборствующие стороны активно агитировали своих сторонников. Группа сионистов, входивших в состав оппозиции, разослала специальное циркулярное обращение к единомышленникам среди членов ОПЕ с предложением «внести в Комитет свежую струю, новых людей, которые дадут новое направление деятельности Комитета, соответствующее требованию жизни». В свою очередь один из членов Комитета разослал собственное письмо, предупреждая, что

[10] См.: Восход. СПб., 1905. № 49/50 (16 дек.). Стб. 39–41; Хроника еврейской жизни. СПб., 1905. № 48/49 (23 дек.). Стб. 58–59. Разгромный отчет о собрании и, в частности, о поведении Комитета опубликовал также бундовский журналист Бенцион Гофман (Цивьон) (см.: *Tsivyon [Hofman B.]*. “Di kramole” in der peterburger bildungs-khevre // Der veker. Vilne, 1906. 11 yan.).

«посторонние ораторы», ведущие агитацию «в известном направлении», — имелись в виду бундовцы — используют собрания ОПЕ для решения вопросов, которые «с задачами общества имеют мало общего», и пытаются «деятельности общества… придать характер, с которым… благомыслящие члены не могут помириться». Письмо предупреждало также, что данные лица стремятся «к вытеснению из школ общества древнееврейского языка и замене его жаргоном, изданию на жаргоне социалистических брошюр и т. д.». Письмо завершалось призывом к тем членам ОПЕ, кто остался преданным его традиционным идеалам, непременно явиться на следующее собрание, чтобы организация не оказалась захвачена экстремистами[11].

Между тем в ожидании предстоящего публичного выяснения отношений между оппозицией и руководством ОПЕ дебаты по языковому вопросу перенеслись на страницы еврейской печати. Главным выразителем взглядов «жаргонистов» выступил Иосиф Лурье, известный сионист, бывший редактор сионистского еженедельника «*Der yid*»[12]. Лурье опубликовал в газете «*Der fraynd*» серию из семи статей под общим заглавием «Самоопределение», в которой представил развернутую аргументацию в защиту идиша с «национальных позиций». Его основной тезис заключался в том, что продолжение еврейского национального существования в России зависит от сохранения и развития евреями своего языка. А без собственного языка

---

[11] См.: *Б-р.* Общее собрание Общества для распространения просвещения между евреями в России // Хроника еврейской жизни. СПб., 1906. № 4 (31 янв.). Стб. 32–33.

[12] Об Иосифе Лурье и еженедельнике «*Der yid*» см.: *Reyzen Z.* Leksikon fun der yidisher literatur, prese un filologye. Vilne, 1927. Band 2. Shp. 101–105; *Kazdan Kh.*-Sh. Fun kheyder un “shkoles” biz TSISHO. Z. 242–249; *Wisse R.* Not the “Pintele Yid” But the Full-Fledged Jew // Prooftexts. 1995. No. 15. P. 33–62; *Френкель А. С.* Восхождение и закат «Дер фрайнд» — первой в России ежедневной газеты на идише (1903–1914) // Архив еврейской истории. М., 2011. Т. 6. С. 111–114, 121.

вся еврейская жизнь сведется к набору пустых религиозных ритуалов и филантропических обществ, как это уже произошло в Западной Европе.

В идеале, подчеркивал Лурье, языком еврейской национальной культуры должен служить иврит, поскольку он способен объединить культурные сокровища прошлого евреев с их настоящим. Однако сколько ни восхищайся ивритом, сколько ни превозноси его национальную ценность, следует признать, что используется он все меньше и меньше. Все усилия, направленные на внедрение иврита в качестве разговорного языка евреев России, потерпели крах. Подобное оживление древнего языка можно себе представить только в Палестине, где условия еврейской жизни совершенно иные.

В России, утверждал Лурье, выбор стоит между идишем и русским, и существует опасность, что второй из них постепенно вытеснит первый из повседневного употребления. При этом сохранение идиша принципиально важно для поддержания еврейского единства. Для еврейского народа национальной трагедией стало бы разделение на русскоязычных евреев, польскоязычных евреев, англоязычных евреев и так далее. Сионисты, предупреждал публицист, ни в коем случае не должны поддерживать такой процесс.

Лурье отвергал характерное для некоторых сионистов «отрицание диаспоры», согласно которому еврейские история и культура в диаспоре являлись отвратительными и позорными. Он писал: «Наше изгнание было горьким, полным бед и страданий, но оно не было для нас позорным. <…> История нашего изгнания позорна для народов, которые мучили нас, но не для нас. Для нас эта история трагична, но не бесславна. В истории нашего изгнания немало прекрасных страниц, которыми мы можем гордиться и за которые можем уважать себя. Мы доказали, что мы великий народ, потому что никогда не склонялись перед

лицом могучего врага и остались верны тому, что считаем святым, справедливым и правильным».

Точно так же, делал вывод Лурье, нет ничего дурного или постыдного в идише, языке еврейского изгнания: «В жаргон еврейский народ вложил частицу своей души, а потому жаргон перестал быть чужим языком, превратился в еврейский язык, каковым его еврейский народ и именует. Жаргон — это не что-то навязанное. Не случайно ценит народ свой язык, любит его, чувствует себя оскорбленным, когда интеллигенция, подлинная или мнимая, стыдится и отвергает его».

Лурье настаивал, что еврейская интеллигенция должна сделать идиш языком своей повседневной жизни, а не только средством общения с необразованными массами. Он считал недостойным явлением тот факт, что конференции и собрания еврейских общественных организаций проводятся по-русски, а не на идише.

В завершение серии своих статей Лурье вернулся к вопросу, давшему толчок всей дискуссии, — о школьном образовании. По его мнению, при создании современных еврейских национальных школ идиш должен стать основным языком преподавания как общих, так и еврейских предметов, а иврит — занять важное место в расписании в качестве языковой дисциплины. Таким образом, Лурье, сионист без какой бы то ни было социалистической ориентации, предложил аргументацию с позиции сторонников «национального воспитания» в пользу сохранения и развития идиша в России (а также распространения иврита в Палестине)[13].

---

[13] См.: *Luria Y.* Zelbst-bashtimung // Dos lebn [Der fraynd]. 1905. 20–23 dets.; 27 dets. Впоследствии эта серия статей была перепечатана в приложении к «*Der fraynd*» под названием «Идиш и его национальная ценность» (см.: *Luria Y.* Yidish — un ir natsyonaler vert // Der fraynd. Yubileums-baylage. 1912. № 48 (14 dets.). Z. 3–8; № 49 (21 dets.). Z. 7–8). С ответной серией статей на страницах той же газеты выступил Зал-

Собрание ОПЕ, перенесенное на 29 января 1906 года, прошло в атмосфере напряженной и драматической. Людей пришло много, но в зал на сей раз допустили только членов общества и профессиональных педагогов. Заседание началось с дебатов по процедурному вопросу — должен ли председательствовать, как обычно, один из членов Комитета или же председателя следует избрать общим голосованием всех участников собрания, поскольку основной темой предстоящего обсуждения является именно критика по адресу Комитета. От оппозиции по процедурному вопросу выступали лица, являвшиеся, что не удивительно, убежденными «жаргонистами»: Леонтий Брамсон, либерально настроенный адвокат, который вскоре будет избран в Государственную думу, где примкнет к фракции трудовиков, и Марк Ратнер, активный деятель Киевского отделения ОПЕ и один из основателей только что возникшей Социалистической еврейской рабочей партии (СЕРП). Процедурный вопрос был решен в пользу оппозиции[14].

На январском собрании зазвучали еще более резкие высказывания с обеих сторон, что отражало все углублявшийся раскол между руководством организации и оппозицией. «Жаргон… служит нам большую службу в минуты юмора и смеха, — заявил выступавший первым петербуржец Лев Клячко. — Но заниматься его развитием будет ниже достоинства великого народа». Откровен-

ман Эпштейн: *Epshteyn Z.* Undzer zelbst-bashtimung un hebreish // Dos lebn [Der fraynd]. 1906. 2 febr.; 5 febr.; 7 febr. Последнее слово в этой полемике осталось за Лурье: *Luria Y.* Tsu der zhargon-frage // Ibid. 13–14 febr.

[14] Репортажи о собрании см.: *Б-р.* Общее собрание Общества для распространения просвещения между евреями в России // Хроника еврейской жизни. СПб., 1906. № 4 (31 янв.). Стб. 32–34; *И.* Общее собрание членов О-ва распространения просвещения между евреями в России // Восход. СПб., 1906. № 5 (3 февр.). Стб. 19–23; Di algemeyne farzamlung fun der peterburger bildungs gezelshaft: Di zhargon frage // Dos lebn [Der fraynd]. 1906. 1 febr.

ный приверженец идеалов интеграции и эмансипации, он утверждал: «Жаргон — язык скитаний, но не язык национальный. Жаргон — язык рабства, трусости и презрения. Мы должны, усвоив государственный язык, исполнить свою миссию пред всем человечеством». Отвечая ему, Израиль Цинберг выразил удивление, что в 1906 году, когда «в народе проснулось самосознание», могут высказываться столь антидемократические взгляды. Еще дальше пошел в своей аргументации Марк Ратнер, указавший на связь идиша с революционной борьбой евреев в России. По его мнению, евреи более не нуждались в просвещении, они нуждались в национальном самосознании. От лица молодого поколения он заявлял: «Мы добьемся освобождения, когда станем силой, а силой мы станем тогда, когда достигнем национального объединения. А языком объединения может быть… лишь тот, на котором говорят многие миллионы представителей народа». При этом «литература на жаргоне… служит инструментом классовой борьбы, благодаря ей у молодежи появляется самосознание». Следовательно, делал вывод Ратнер, предложение Ревизионной комиссии предоставить идишу равные права с ивритом и русским языком не только уместное, но и весьма умеренное[15].

Однако заседание продолжалось недолго. Едва Ратнер начал зачитывать циркулярное письмо, разосланное членом Комитета и обвинявшее оппозицию в пропаганде бундовских идей, как Каценельсон прервал его и заявил, что недопустимо на публичном мероприятии оглашать частные письма. В зале поднялся шум. Зазвучали требования, чтобы Ратнер продолжил чтение. В знак протеста Каценельсон и прочие члены Комитета покинули зал. На-

[15] Высказывания Ратнера наиболее полно и отчетливо представлены в публикации газеты «*Dos lebn*». Другие издания в своих репортажах предпочли приглушить его радикальную риторику.

чались стычки между участниками, всеобщая неразбериха. В коридоре Яков Эйгер, член Комитета, угрожающе крикнул кому-то из учителей: «Подождите, мы выгоним из школы всех учителей-жаргонистов». В зале сторонник Комитета с кулаками набросился на редактора «*Der fraynd*» Саула Гинзбурга.

После длительного перерыва спокойствие было восстановлено и собрание продолжилось в отсутствие членов Комитета. Ратнер завершил свое выступление, обвинив руководство общества в применении угроз, а в резолюции, принятой оставшимися участниками, была осуждена физическая расправа одного из членов ОПЕ над другим[16].

Третье и заключительное действие скандального общего собрания состоялось 30 марта 1906 года. Комитет хорошо подготовился к предстоящему противостоянию и обеспечил явку многих петербуржцев, состоявших в обществе, но деятельного участия в нем как правило не принимавших. Оппозиция, опиравшаяся на поддержку в провинции, прежде всего среди учителей на местах, привезти в столицу значительное число своих сторонников, разумеется, не могла. На сей раз всех, кто не являлся формальным членом организации, то есть не платил членские взносы, в том числе и учителей, в зал не допускали. Более того, Комитет решил провести собрание не в еврейском училище, как ранее, а в арендованном зале Тенишевского училища, чтобы не допустить «нежелательной инфильтрации учительского персонала».

Теперь разделение на два противоборствующих лагеря оказалось четко обозначенным. Комитет и его сторонники сидели с правой стороны аудитории, одна из газет обозна-

---

[16] См.: Хроника еврейской жизни. СПб., 1906. № 4 (31 янв.). Стб. 32–34; Восход. СПб., 1906. № 5 (3 февр.). Стб. 19–23; Dos lebn [Der fraynd]. 1906. 1 febr. См. также сообщение бундовской газеты: Der veker. Vilne, 1906. 2 febr.

чила их как «защитников старого режима». Оппозиция во главе со своими лидерами разместилась слева. При этом численно первая группа вдвое превосходила вторую.

Как и ранее, собственно собранию предшествовали продолжительные и бурные дебаты по процедурному вопросу — на этот раз по поводу протокола предыдущего заседания и, в частности, по поводу того, являлась ли правомочной его заключительная часть, проводившаяся в отсутствие Комитета, и следует ли отражать ее в протоколе. Когда наконец перешли к содержательной дискуссии, от имени Комитета выступил Каценельсон. Он обрушился на «жаргонистов, которые желают изъять из еврейских школ русский и древнееврейский языки… хотят не равноправия жаргона, но его преобладания». Маскил старой закалки и отнюдь не сионист, Каценельсон апеллировал к сионистам, многие из которых являлись участниками оппозиции, призывая их осознать ту опасность, которую несет «жаргон» по отношению к ивриту, и ту катастрофу, которой он грозит еврейскому народу: «Забвение древнееврейского языка есть самый верный путь к ассимиляции, к исчезновению еврейства». Свою сорокаминутную речь он завершил патетической декларацией: «Если я забуду тебя, древнееврейский язык, если я подпишу равноправие жаргона, отсохни десница моя!»

Затем председатель объявил, что для последующих выступлений время будет ограничено, поскольку записалось слишком много ораторов. Это вызвало шум и беспорядок в зале. Протест против тенденции «зажать во что бы то ни стало рты оппозиции» выразил Ратнер. После длительных пререканий тридцать три участника во главе с ним отказались принимать дальнейшее участие в прениях и голосовании.

С уходом оппозиции заседание перешло в спокойное русло и внесенную Комитетом сдержанную резолюцию

о том, что ОПЕ в своей дальнейшей образовательной деятельности будет пользоваться «также разговорно-еврейским языком», приняли единогласно. Прошли без неожиданностей и выборы в Комитет, прежний состав переизбрали. Но собранию не суждено было завершиться полным торжеством руководства. Когда Крейнина и некоторых других оппозиционеров избрали в Ревизионную комиссию, они один за другим поднялись и объявили о своей отставке — в знак протеста против действий Комитета. Этому примеру последовала и группа учителей, которых собрание голосованием приняло в ОПЕ, — один за другим они заявили, что отказываются от «оказанной им чести» стать членами организации[17].

Наконец собрание закрылось. Старый режим победил, революция внутри ОПЕ потерпела поражение — так же как во всей стране в течение следующего года потерпит поражение и Первая русская революция. Идиш, оказавшийся в центре яростного противостояния, остался вне программы школ, получавших субсидии от Общества распространения просвещения. Однако удивительная влиятельность идишистских идей в ОПЕ, цитадели русско-еврейской интеллигенции, потрясла руководство организации, а также российскую еврейскую общественность в целом, и стала сигналом для коренной переоценки ценностей и подходов.

Эта давно забытая история, отразившаяся на страницах старых еврейских газет и журналов, наглядно демонстрирует некоторые ключевые противоречия, раздиравшие еврейство того времени. Во-первых, она показывает

---

[17] См.: *И. Э. [Эйзенбет И. Г.].* Заседание О-ва расп. просвещения // Восход. СПб., 1906. № 14 (8 апр.). Стб. 30–34; Di algemeyne farzamlung fun der peterburger yidisher bildungs-khevre // Dos lebn [Der fraynd]. 1906. 2 apr. Каценельсон вскоре опубликовал текст своего выступления в переводе на иврит (см.: Ha-lashon veha-hinukh. Krakov, [1907]. P. 29–39).

ту центральную роль, которую споры вокруг идиша заняли в российской еврейской жизни начиная с 1905 года. Требование предоставить идишу равные права с русским языком и ивритом едва не раскололо ведущую еврейскую культурную организацию России. Этот вопрос будет вызывать разногласия внутри ОПЕ и служить предметом ожесточенной полемики на его ежегодных собраниях и в дальнейшем — вплоть до начала Первой мировой войны и даже позже.

Во-вторых, в 1905 году в защиту идиша высказывались представители самого широкого спектра политических и идеологических течений в русско-еврейской интеллигенции, а далеко не только бундовцы. На самом деле ни один из упомянутых выше участников дебатов бундовцем не являлся. В тот период Бунд рассматривал ОПЕ как отжившую свое буржуазную организацию и не желал иметь с ней ничего общего. Главными идишистами в ОПЕ являлись Меер Крейнин (последователь Дубнова, он в том же 1906 году вместе со своим наставником учредит Фолкспартей), Израиль Цинберг (народнически настроенный автономист, который в 1907 году присоединится к либеральной Еврейской народной группе) и Иосиф Лурье (один из руководителей Сионистской организации России и редактор сионистского еженедельника на идише «*Dos yidishe folk*»). Сионистских взглядов придерживались и некоторые другие участники тогдашней оппозиции в ОПЕ, высказывавшиеся в поддержку «жаргона» (Бер Бруцкус, Саул Гинзбург). Наиболее радикальным членом этой группы являлся Марк Ратнер, один из лидеров СЕРП, которому социалистические и революционные убеждения не мешали критиковать Бунд за слабость его национальной программы. В то время как Бунд требовал для евреев лишь культурной автономии, Социалистическая еврейская рабочая партия выступала за создание в

России официально признанного еврейского национального парламента — сейма.

В-третьих, как и следовало ожидать от участников столь разнородной группы, аргументы, высказываемые ими в пользу идиша, весьма различались. Их можно разделить на три категории: 1) прагматический (утилитарный) аргумент — еврейских детей следует обучать на их родном языке, идише, исключительно ради большей эффективности образовательной деятельности; 2) народнический аргумент — еврейская интеллигенция должна пересмотреть свое отношение к народным массам, выразить им свое уважение и, как непременное условие этого, признать полноправие народного языка, идиша; 3) националистический аргумент — борьба евреев за свое национальное возрождение и противостояние ассимиляции требуют сохранения и развития идиша, в том числе и его активного освоения еврейской интеллигенцией.

В-четвертых, столкновение по языковому вопросу представляло собой не двухполярную полемику о ролях иврита и идиша, а полемику трехполярную — о ролях иврита, идиша и русского. В 1905 году наиболее острые разногласия в ОПЕ имели место между «интеграционалистами» и «националистами», то есть между приверженцами языковой интеграции в русское общество (иврите они отводили лишь ограниченную роль в сфере литературы, науки и религии) и теми, кто настаивал на внедрении еврейского языка, идиша, в качестве основного средства образования, культуры и общественной жизни евреев в России.

Наконец, изменение отношения к идишу было тесно связано с общественно-политической атмосферой в стране и в российском еврействе во время и после Первой русской революции, со стремлениями демократизировать российское общество в целом и еврейскую жизнь в частности. Демократизация еврейской жизни означала, что

необходимо пересмотреть и реформировать внутреннюю структуру таких институтов, как община (*kehile*) и ОПЕ, а к процессу принятия решений в них должны быть допущены более широкие слои еврейского населения. Демократизация еврейской жизни означала также признание важности и значимости литературной, культурной и образовательной деятельности на идише.

По существу, в 1905–1906 годах внутри русско-еврейской интеллигенции происходила социальная революция, в ходе которой различные группы потребовали отмены старых подходов и к еврейской политике, и к еврейской культуре. Защищая идиш, язык народных масс, новая элита, вышедшая на общественную арену, сигнализировала о своих целях по преобразованию социального порядка и структуры власти в еврейской общине.

Глава 4
ВКЛАД БУНДА

В статье, появившейся осенью 1907 года в бундовской газете и посвященной десятилетию основания Всеобщего еврейского рабочего союза в Литве, Польше и России (Бунда), вклад этой партии в становление культуры на идише описывался в выражениях ярких и пафосных: «В значительной степени он (Бунд. — *Д. Ф.*) создал культуру на идише. <…> Он превратил базарный жаргон в язык, на котором можно обсуждать серьезные научные проблемы. <…> Бунд научил еврейские массы читать. <…> Бунд создал широкий круг читателей, которым нужна хорошая книга, нужна газета, и для этого круга читателей он создал новую литературу»[1].

Эта восторженная, но откровенно пристрастная оценка впоследствии была подхвачена и разработана бундовской историографией, а оттуда перекочевала и в научную литературу, и в массовое сознание, для которого тесная связь между Бундом и культурой на идише сделалась общим местом[2].

---

[1] Der 25-ter September 1897–1907 // Di hofenung. Vilne, 1907. 25 sept.

[2] Бундовский подход нашел свое выражение в статье Макса Вайнрайха «*Der Bund un di yidishe shprakh*» («Бунд и еврейский язык»), впервые появившейся в 1917 году в петроградской газете «*Di arbeter-shtime*» (перепечатку см.: Finf-un-tsvantsik yor, 1897–1922. Varshe, 1922. Z. 55–57). Эта позиция представлена также в публикациях: *Litvak A.* Oyfn feld fun kultur // Idem. Vos geven: Etyudn un zikhroynes. Vilne, 1925. Z. 148–165; *Herts Y.-Sh.* Di umlegale prese un literatur fun “Bund” // Pinkes far der forshung fun der yidisher literatur un prese. Nyu-York, 1972. Band 2. Z. 294–366. Влияние подобных представлений можно увидеть в работах: *Goldsmith E. S.* Architects of Yiddishism at the Beginning of the Twenties Century. Rutherford, NJ, 1976. P. 83–84; *Harshav B.* Language in Time of Revolution. Berkeley, CA, 1993 (рус. пер.: *Харшав Б.* Язык в революционное время. М., 2008).

Так возглавлял ли Бунд бурную экспансию идиша в начале XX века или же только участвовал в ней? Для ответа на этот вопрос необходимо сопоставить рост литературы, периодической печати, театра, прочих видов культурной деятельности на идише — в бундовских кругах и в остальных секторах еврейского сообщества, а также оценить влияние первых на вторые. В целом факты свидетельствуют, что развитие идиша в разных секторах еврейства шло параллельно и протекало аналогичным образом. Но при этом Бунд не имел непосредственного отношения к большинству ключевых событий в истории современной культуры на идише и бундовцы не сыграли в этих событиях сколько-нибудь заметной роли.

Первые «толстые» литературные журналы на идише («*Di yidishe folksbibliotek*» Шолом-Алейхема и «*Hoyz-fraynd*» Мордехая Спектора) редактировали буржуазные писатели; первую в России ежедневную газету на идише («*Der fraynd*») издавала группа сионистов; первый стационарный еврейский театр (ему предшествовали странствующие труппы), Театр Каминского, обосновавшийся в Варшаве в 1905 году, не имел какой-либо революционной или пролетарской направленности; проведение Черновицкой конференции по языку идиш инициировал буржуазный автономист Натан Бирнбаум, а ее наиболее видные участники, Хаим Житловский и Ицхок-Лейбуш Перец, хотя и были когда-то достаточно близки к Бунду, но порвали свои связи с ним несколькими годами ранее и во время конференции пребывали с партией в весьма натянутых отношениях[3].

Деятельность Бунда, связанная с идишем, требует взвешенной, сбалансированной оценки. В то время как идиш

[3] См. об этом: *Goldsmith E. S.* Architects of Yiddishism at the Beginning of the Twentieth Century; *Fishman J. A.* Yiddish: Turning to Life. Philadelphia, 1991. P. 239–283.

сыграл решающую роль в истории Бунда, сам Бунд отнюдь не занимал столь исключительного места в истории культуры на этом языке, как это представлялось партийным летописцам.

Бунд и подпольная работа на идише

Бунд не появился бы на свет, если бы в середине 1890-х годов еврейские социал-демократы в Вильне не приняли решение перейти в своей подпольной работе с русского на идиш. Вместо организации русскоязычных кружков, где наиболее передовых еврейских рабочих учили читать и писать по-русски, а также знакомили с основами математики и естественных наук, чтобы подвести их к политической экономии и марксизму, еврейские социалисты развернули среди рабочих агитацию на идише[4].

Для отцов-основателей Бунда идиш являлся необходимым условием формирования массового еврейского рабочего движения, незаменимым языковым инструментом для распространения своих экономических и политических идей. Один из будущих основателей этой партии, Самуил Гожанский, в рукописной брошюре «Письмо агитаторам» (1893) рекомендовал руководителям еврейского рабочего движения, чтобы часть занятий по подготовке агитаторов проводилась на идише, поскольку это обеспечит их умение вести беседы с малограмотными рабочими, «которые плохо понимают по-русски и будут учиться всему на жаргоне». Виленская группа еврейских социал-демократов свои первые брошюры на идише выпустила в 1894–1895 годах, а после возникновения

[4] См. об этом: *Tobias H. J.* The Jewish Bund in Russia from Its Origins to 1905. Stanford, CA, 1972. P. 31–34; *Mendelsohn E.* Class Struggle in the Pale. Cambridge, UK, 1970. P. 45–62; *Бухбиндер Н. А.* История еврейского рабочего движения в России. Л., 1925. С. 65–67.

Бунда (1897) количество подобных публикаций значительно возросло[5].

Тем не менее вплоть до Первой русской революции использование языка еврейских масс самим Бундом носило утилитарный, а отнюдь не принципиальный, идеологический характер. В действительности верхний эшелон партийного руководства составляли русифицированные еврейские интеллигенты, большинство из которых весьма плохо владело идишем. Бундовский публицист А. Литвак (псевдоним Хаима Гельфанда) вспоминал, что когда в 1895 году он впервые повстречал Александра (Аркадия) Кремера, «отца Бунда», тот знал по-еврейски лишь несколько сочных ругательств. Еще в 1905 году члены Центрального комитета Бунда Исай Айзенштадт, Владимир Коссовский, Павел Розенталь и Владимир Медем писали статьи для партийной газеты «*Der veker*» («Будильник») по-русски, а в редакции их переводили — самостоятельно подготовить свои материалы на идише эти авторы не могли[6].

Ранние бундовские «жаргонные» брошюры и газеты готовили партийные лидеры второго ряда — такие как С. Гожанский, А. Литвак, И.-М. Каплинский, никогда не учившиеся в русских гимназиях и университетах. По преимуществу бывшие ешиботники, «заразившиеся» социа-

---

[5] Брошюра Гожанского впоследствии была опубликована в переводе с русского на идиш (см.: A briv tsu di agitatorn // Di yidishe sotsialistishe bavegung biz der grindung fun “Bund”. Vilne; Pariz, 1939. Z. 626–648). О первых нелегальных брошюрах на идише см.: *Tsherikover E.* Di onheybn fun der umlegaler literatur in yidish // Ibid. Z. 577–603; *Herts Y.-Sh.* Di umlegale prese un literatur fun “Bund”. Z. 331–341.

[6] О Кремере и его «владении» идишем см.: *Litvak A.* Di zhargonishe komitetn // Idem. Vos geven. Z. 98. О Медеме, который первоначально не знал идиша, но впоследствии выучил его настолько, что редактировал бундовские издания на этом языке, см.: *Portnoy S. A.* Vladimir Medem, the Life and Soul of a Legendary Jewish Socialist. New York, 1979. P. 177–178, 412. О других перечисленных лидерах Бунда см.: *Hofman B. (Tsivyon).* Far fuftsik yor. Nyu-York, 1948. Z. 144.

лизмом, эти автодидакты — или, как их тогда называли, «полуинтеллигенты» — хорошо знали язык своих читателей, их социальную среду и образ мыслей, а потому были незаменимы в умении излагать социалистические идеи на идише[7].

Несомненно, бундовские пропаганда и агитация на «жаргоне» стимулировали рост грамотности еврейского рабочего класса. Агитаторы Бунда действительно учили еврейских рабочих читать — и в прямом, и в переносном смысле. Соответственно, деятельность Бунда способствовала росту потребности в литературе на идише, расширению читательской аудитории. Подпольные бундовские брошюры и газеты сыграли также существенную роль в формировании современной лексики идиша и его «высокого регистра», необходимых для обсуждения политических и социально-экономических проблем. Однако утверждение, что модернизация идиша впервые произошла именно в изданиях Бунда и лишь затем распространилась на другие публикации, более чем спорно. Стилистическое сопоставление бундовской газеты «*Di arbeter shtime*» («Рабочий голос»; Вильна, 1897–1905) и сионистского еженедельника

[7] О Каплинском, чья роль в качестве основателя первой подпольной газеты Бунда принижалась в официальной бундовской историографии, так как позднее он стал провокатором «охранки», см.: *А. Н. [Зельдов А. М.].* Возникновение «Arbeiterstimme» // Пережитое. СПб., [1908]. Т. 1. С. 264–275. Культурные различия между русифицированным верхним эшелоном Бунда и его деятелями второго ряда, говорившими по-еврейски лучше, чем по-русски, порой приводили к трениям. Поэт Авром Лесин, сам «полуинтеллигент» и участник рабочего движения в России до своей эмиграции в Америку, жаловался Аркадию Кремеру в 1906 году, что такие талантливые личности, как А. Литвак и Б. Чарни-Владек, не могут достичь высших ступеней в иерархии Бунда, потому что на партийных мероприятиях «они выступают в основном только на идише, вышли из мира ешивы и никогда не носили медных гимназических пуговиц» (*Lyesin A.* Zikhroynes un bilder. Nyu-York, 1954. Z. 296).

«*Der yid*» (Варшава–Краков, 1899–1902) заметных различий в их языке не выявляет[8].

Идиш являлся языком рабочих кружков и ячеек, нелегальных брошюр и газет, но на бундовских совещаниях в ранние годы доминировал русский. Ни один из участников учредительного съезда Бунда в 1897 году не выступал по-еврейски. Впервые идиш получил равный с русским статус на 7-м съезде в сентябре 1906-го, когда все выступления переводились с одного языка на другой. И только на 8-й партийной конференции (1910) официальным языком заседаний стал идиш[9].

Бунд и литература на идише

Основное внимание в первых бундовских изданиях на идише уделялось вопросам политики и экономики при весьма незначительном интересе к литературе и культуре в целом. В подпольных газетах «*Di arbeter shtime*» и «*Der yidisher arbeter*» («Еврейский рабочий»; 1896–1904) изредка печатались стихотворения, но практически никогда — художественная проза. Это отсутствие беллетристики в ранних публикациях Бунда существенно отличало их от легальных периодических изданий, таких как еженедельник «*Der yid*» или ежедневная газета «*Der fraynd*», где рассказы и романы с продолжением служили основным средством привлечения читателей. Из девяноста одной брошюры, выпущенной Бундом между 1897 и 1905 годами, восемьдесят одна была посвящена политике, экономике и исто-

[8] Содержащиеся в работах молодого М. Вайнрайха, А. Литвака и Я.-Ш. Герца утверждения, что модернизация стиля в идише началась с бундовских изданий (см. сноску 2 к настоящей главе), контрастируют с куда более сбалансированными оценками зрелого Вайнрайха (см.: *Vaynraykh M.* Geshikhte fun der yidisher shprakh. Nyu-York, 1973. Band 1. Z. 295–297).

[9] См.: Di geshikhte fun Bund. Nyu-York, 1962. Band 2. Z. 363, 576.

рии социалистической мысли, четыре представляли собой антологии революционной поэзии и лишь оставшиеся шесть — произведения художественной прозы[10].

Несмотря на слабую организационную связь между Бундом и литературой на идише, они черпали друг в друге силу и вдохновение. Такие писатели, как Перец и Авром Рейзен, в 1890-е годы находились под сильным впечатлением от встреч с организованными еврейскими рабочими и начали писать, ориентируясь на эту новую для себя аудиторию. Бунд, в свою очередь, использовал некоторые произведения Переца и Рейзена (опубликованные легально и прошедшие российскую цензуру) как орудия для просветительской деятельности и агитации в рабочей среде. Подпольные библиотеки, созданные еврейскими социалистами в 1895 году для рабочих Вильны, Минска и Белостока, среди прочего предлагали читателям маскильские сатиры Менделе Мойхер-Сфорима и И.-Й. Линецкого, социально ориентированные рассказы и фельетоны из сборников Переца («*Yontev bletlekh*»), рассказы Давида Пинского и Аврома Рейзена о тяготах жизни и нуждах пролетариата. С основанием Бунда его ячейки стали проводить на идише литературные чтения (*forlezungen*) и вечера (*ovntn*) обсуждения новых книг (как оригинальных, написанных на идише, так и переводов с русского и западноевропейских языков), прививая тем самым интерес к современной еврейской литературе в рядах рабочего движения[11].

---

[10] Подсчеты основаны на работе Я.-Ш. Герца (см.: *Herts Y.-Sh.* Di umlegale prese un literatur fun "Bund". Z. 337–341, 347–351).

[11] См.: *Mendelsohn E.* Class Struggle in the Pale. P. 116–125. О «жаргонных комитетах», организовывавших библиотеки для еврейских рабочих, см.: *Litvak A.* Di zhargonishe komitetn. Z. 69–115. См. также предостерегающее замечание о том, что значение «жаргонных комитетов» для развития литературы на идише нередко преувеличивают: *Tsherikover E.* Di onheybn fun der umlegaler literatur in yidish. Z. 596–597.

В то же время исключительно важное место в жизни Бунда занимала поэзия на идише. Пролетарские и революционные стихи Мориса Винчевского, Давида Эдельштадта, Мориса Розенфельда и Аврома Рейзена были чрезвычайно популярны среди организованных рабочих и молодежи, а потому тайные собрания бундовских ячеек и профсоюзов обычно завершались их чтением или хоровым пением. Стихотворения о борьбе рабочих за свои права помещали также на плакаты во время забастовок, их пели на массовых демонстрациях. Декламация или совместное пение на тайных собраниях и нелегальных сходках усиливали эмоциональное воздействие стихов и укрепляли приверженность рабочих поэзии на идише[12].

Несомненно, в среде еврейского рабочего движения сформировалась мощная литературная культура на идише. Однако это была весьма специфическая и избирательная литературная культура. Как отмечал Литвак в своих воспоминаниях о «жаргонных комитетах», организовывавших первые библиотеки для рабочих, их активисты «смотрели на новую еврейскую литературу лишь как на орудие агитации; не придавая ей никакого самостоятельного значения»[13]. Для Бунда поэзия и проза являлись продолжением политики, а потому литературные тексты оценивались по степени их пригодности для агитации. Пинского и Рейзена читали взахлеб — и это поощрялось движением, тогда как произведениями Шолом-Алейхема и Шолома Аша — писателей, крайне популярных у еврейской читательской аудитории в целом, — в бундовских кругах пренебрегали, поскольку они не годились для пропагандистского использования.

[12] См. об этом трогательное эссе: *Litvak A.* Dos yidishe arbeter-lid // Idem. Vos geven. Z. 226–243.

[13] *Litvak A.* Di zhargonishe komitetn. Z. 98.

Никогда не оставлял бундовцев равнодушными Перец. Он был их кумиром в 1890-е годы, когда писал рассказы и фельетоны, отмеченные радикальной социальной ориентацией, однако популярность писателя в партийной среде заметно упала после того, как в его творчестве наметился переход к национальному романтизму, неохасидизму и символизму. Его статья «*Hofenung un shrek*» («Надежда и страх»; 1906) с предостережением, что революционное движение после своей победы может оказаться таким же репрессивным, подавляющим свободную человеческую волю, как и царизм, вызвала недовольство в Бунде. А когда Перец завершил свою модернистскую драму «*Bay nakht oyfn altn mark*» («Ночью на старом рынке»; первая версия — 1907) призывом свадебного шута «*In shul arayn!*» («В синагогу!»), возмущенные бундовцы, усмотрев в этом апологию возвращения к религии, подвергли писателя резким нападкам. Подобным же образом разочарование и враждебность с их стороны ждали С. Ан-ского, автора бундовского гимна «*Di shvue*» («Клятва»), когда в его произведениях обозначились неоромантические тенденции[14].

Восприятие литературы на идише лишь в качестве средства массовой агитации привело к тому, что Бунду оказалось трудно примириться с новаторскими и модернистскими произведениями, появившимися в печати после 1905 года. Возникновение журнала «*Literarishe monatshriftn*» (1908) рассматривалось тогда многими как начало новой эпохи в истории еврейской культуры, как предвестник своего рода «еврейского ренессанса». Журнал был посвящен литературе и искусству как таковым и открыто ориентировался на интеллектуального, а не

---

[14] См.: Ibid. Z. 80–85; *Shmeruk Ch.* Yiddish Literature in the USSR // The Jews in Soviet Russia since 1917 / Ed. by L. Kochan. Oxford, UK; London; New York, 1978. P. 245; *Idem*. Peretses yiesh-vizye. Nyu-York, 1971. Z. 200–205.

массового читателя. Уже сам состав его редакционной коллегии, куда входили один социалист-территориалист (Шмуэль Нигер), один бундовец (А. Вайтер) и один сионист (Шмарья Горелик), демонстрировал, что еврейские культура и искусство — самостоятельные ценности, стоящие вне политических барьеров[15].

В Бунде журнал вызвал беспокойство. Марк Либер, тогда молодой член Центрального комитета партии, высмеивал его аполитичные установки. Политика и культура неразделимы, доказывал он, а современная культура на идише, признают это редакторы журнала или нет, сама по себе уже является результатом классовой борьбы в еврействе. В лобовую атаку на «*Literarishe monatshriftn*» бросились и бундовские публицисты Б. Чарни-Владек и А. Литвак. Они утверждали: лозунгом «культура ради культуры», отсутствием статей по общественно-политическим вопросам журнал декларирует пренебрежение к политике и политическим партиям; он поощряет интеллигенцию думать только о себе и своем духовном развитии, а тем самым отрывает ее от масс и играет на руку реакционным силам[16].

Национальная программа

С ростом еврейского национального самосознания в рядах Бунда идиш занял заметное место во внутрипартийных дискуссиях по выработке национальной программы. Первые бундовские лидеры, ратовавшие на партийных съездах 1899 и 1900 годов за «национальное равноправие»

[15] См. редакционное предисловие к первому номеру журнала: Tsu di lezer // Literarishe monatshriftn. Vilne, 1908. Bukh 1. Shp. 5–10.

[16] См.: *M. L-r [Liber M.].* Bibliografishe notitsn: “Literarishe monatshriftn” // Di naye tsayt. Vilne, 1908. № 3. Z. 92–96; *Litvak A.* In di finstere yorn // Idem. Vos geven. Z. 256–258; *Brokhes B. [Charney-Vladek B.].* Vegn undzer kultur-problem // Di naye tsayt. Vilne, 1908. № 4. Z. 77–88.

евреев в России, подразумевали под этим термином свободу слова, печати и собраний на идише, защиту от принудительной русификации и право еврейских масс общаться с органами власти на родном языке. В этих ранних формулировках еврейские национальные права и права еврейского языка практически совпадали[17].

Вскоре после этого национально ориентированное крыло Бунда разработало развернутую программу еврейской национально-культурной автономии, основанную на идеях австрийских социал-демократов Карла Реннера и Отто Бауэра. Однако вплоть до 1903 года большинство в бундовском руководстве выступало против ее принятия — при этом высказывались различные доводы, включая неуверенность в жизнеспособности идиша, привязанности к нему еврейского пролетариата, желательности его сохранения в еврейской рабочей среде. Споры достигли высшей точки на 5-м съезде партии (1903). Выступая на нем, один из противников национально-культурной автономии, переплетчик из Вильны Шолом Левин, среди прочего заявил: «…Беда в том, что теперь в России нет свободы, евреям не дают ассимилироваться. <…> Здесь (на съезде. — *Д. Ф.*) связывают национальные чувства с жаргоном, в то время как сионисты стремятся к древнееврейскому языку, потому что он связан с тысячелетней историей и поэзией. Масса стремится к русскому языку не потому, что мешают учиться жаргону. <…> Евреи ассимилировались везде, это доказывает жаргон. Если бы не было исключительных (то есть дискриминационных. — *Д. Ф.*) законов, евреи говорили бы по-русски»[18].

[17] См.: Бунд: Документы и материалы, 1894–1921. М., 2010. С. 172–174; *Бухбиндер Н. А.* История еврейского рабочего движения в России. С. 83–85, 93–94; Материалы к истории еврейского рабочего движения. СПб., 1906. Вып. 1. С. 74–75, 112.

[18] Бунд: Документы и материалы. С. 283–284, 287; Архив еврейской истории. М., 2006. Т. 3. С. 286, 290.

Авторитетным в бундовской среде высказыванием на эту тему стала обширная статья Владимира Медема «Социал-демократия и национальный вопрос» (1904), в которой выдвигалась компромиссная позиция[19]. Медем декларировал нейтралитет по извечному вопросу о том, следует ли евреям сохранять свое национальное своеобразие или же ассимилироваться. Однако он соглашался, что в настоящее время евреи представляют собой национальность, а потому выступал за еврейскую национально-культурную автономию в России.

В своей работе Медем связывал национальность прежде всего с языком и использовал классовый анализ для обоснования того, что предоставление равных прав всем языкам, в том числе и идишу, является важнейшей задачей движения. Он писал:

> Национальный гнет не направляется непосредственно, специально против рабочего класса; он направлен против всей нации. Но обрушившись на ее имущие и образованные классы, он всей своей тяжестью ложится и на пролетариат… <…> Стеснение родного языка и литературы не может не отразиться самым жестоким образом на непосредственных интересах рабочего. Он не знает чужого языка, не читает чужих газет. Его подавляемый язык и литература — единственное окно, чрез которое он может приобщиться к культурной жизни… <…> Угнетающее государство не признает его родного языка; оно издает законы, опубликовывает постановления на незнакомом пролетарию языке; на незнакомом же языке ведется суд, идет делопроизводство в канцеляриях. Рабочий отрезан от государственной жизни, он становится как бы вне гражданских и политических рамок; государственная машина давит его, беспомощного и беззащитного[20].

[19] Впервые статья была опубликована в издании Заграничного комитета Бунда (см.: Вестник Бунда. Женева, 1904. № 4. С. 1–10; № 5. С. 7–14).

[20] *Медем В.* Социал-демократия и национальный вопрос. СПб., 1906. С. 23–24.

Из этого бундовский теоретик делал вывод, что борьба за полноправие «еврейского народного языка» и за создание школ с преподаванием на нем служит и национальным, и классовым интересам.

При этом Медем предупреждал: «…в этой области культурных функций — народной школы, как и других просветительных учреждений, ведающих дела[ми] языка, науки и искусства — и сконцентрируется вся накопившаяся энергия воинствующего национализма…» Решение проблемы виделось ему так: «Ни государство, ни органы самоуправления… не могут и не должны выполнять этих „больных“ функций. Эта область общественной жизни должна быть *изъята из их рук*. Не подлежа передаче частной инициативе, эти функции передаются *нациям*. <…> Для заведывания своими культурными делами — и *только для этого* — каждая нация образует юридическое коллективное целое. Необходимые для функционирования этого „юридического лица“ органы она избирает на демократических началах… <…> В этом заключается сущность *культурно-национальной автономии*…»[21]

Бунд официально утвердил свою программу еврейской национально-культурной автономии на 6-м съезде партии в октябре 1905 года. С этого момента он последовательно выступал за права идиша в общественной сфере. Резолюция «Борьба за равноправие еврейского языка», единодушно принятая на 8-й партийной конференции в 1910 году, очертила основные направления бундовских требований по этому вопросу:

> 1) Недопустимо разделение языков на господствующие и терпимые.
>
> 2) Государственные учреждения и органы местного и областного самоуправления должны сноситься с населением на местных языках.
>
> <…>

[21] Там же. С. 50–54.

> 4) Впредь до осуществления культурно-национальной автономии… необходимо добиваться, чтобы для каждой национальной группы населения государственная школа создавалась на родном языке.
>
> <…>
>
> В борьбе за эти требования необходимо с особой настойчивостью отстаивать права еврейского языка, более бесправного, чем все остальные, и не признаваемого даже тогда, когда другие негосподствующие языки получают хотя бы частичное признание[22].

Начиная с 1905 года Бунд отстаивал права языка еврейских народных масс с большей настойчивостью, чем любая другая еврейская политическая партия. Тем самым он поднимал в общественном сознании престиж и авторитет идиша.

Бундовцы, еврейские газеты, школы и культурные общества

Революция 1905 года стала поворотной точкой в истории еврейской культуры в России. Частью уступок государства по отношению к обществу явилась отмена почти полного запрета периодических изданий на идише и многолетнего подавления еврейского театра. Газеты, книги, театральные представления на идише наводнили культурный рынок. В то же время демократическое и народническое рвение, охватившее еврейскую интеллигенцию, выразилось в многочисленных призывах к позитивной переоценке роли «жаргона» в еврейской жизни[23].

---

[22] Бунд: Документы и материалы. С. 938–939; *Рафес М. Г.* Очерки по истории «Бунда». М., 1923. С. 394–395. Развернутый план реализации этой программы см.: *Ester [Frumkin E.].* Glaykhbarekhtikung fun shprakhn // Tsayt-fragn. Vilne, 1911. Band 5. Z. 1–30.

[23] См. об этом главы 2 и 3 настоящей книги.

Благодаря введенной в России свободе печати, Бунд также получил возможность с конца 1905-го и по 1907 год издавать собственную легальную ежедневную газету на идише (название бундовского печатного органа несколько раз менялось — с «*Der veker*» на «*Folkstsaytung*», а затем на «*Di hofenung*», — прежде чем он был окончательно закрыт властями, а его редакция арестована). Даже после наступления в 1907 году эпохи политической реакции государственная цензура изредка дозволяла журналы и газеты Бунда. Тем не менее его партийная пресса никогда не являлась массовой. В 1907 году «*Folkstsaytung*» печаталась менее чем в 10 тысячах экземпляров, в то время как тираж либеральной (и даже просионистской) газеты «*Der fraynd*» достигал 50 тысяч. В борьбе за читательскую аудиторию бундовские газеты и только что основанное партийное издательство стали уделять большее внимание беллетристике. Но в этом отношении Бунд скорее следовал общей тенденции, нежели возглавлял процесс. В целом непосредственный вклад Бунда в становление периодической печати и книгоиздания на идише довольно скромен[24].

Напротив, что касается школ с преподаванием на идише, в России бундовцы выступили первопроходцами. И хотя в данном случае действовали они как частные лица, а не по указанию партии или при ее поддержке, созданные ими школы стали естественным продолжением бундовской просветительской работы среди рабочих, опыт которой был распространен теперь на детей и молодежь.

Бундовцы стояли у кормила виленской еврейской вечерней школы, которую официально, с разрешения властей, открыли для обучения русской грамоте рабочих в возрасте старше шестнадцати лет, но в которой с 1906 года все

---

[24] О бундовской прессе см.: *Herts Y.-Sh.* Di umlegale prese un literatur fun "Bund". Сведения о тираже газеты «*Folkstsaytung*» см.: *Litvak A.* In di finstere yorn. Z. 274.

дисциплины начали скрытно преподавать по-еврейски, включая и такие недозволенные предметы, как собственно язык идиш и литературу на нем. В годы, предшествовавшие Первой мировой войне, занималось в ней от трехсот до шестисот учащихся. Именно этой вечерней школой была подготовлена и опубликована первая литературная хрестоматия на идише — трехтомник «*Dos yidishe vort*» («Еврейское слово»; 1909) под редакцией бундовца Моисея Ольгина. Примерно тогда же в Варшаве бундовцы создали еврейское отделение при польском обществе по борьбе с неграмотностью среди взрослых. Там вечерние школы, в которых все занятия проводились на идише, посещало более тысячи человек[25].

В 1912 году бундовцы организовали две из трех первых общеобразовательных начальных школ с преподаванием на идише. Основанная Двойрой Куперштейн в Вильне четырехклассная школа, в которой занималось 180 учеников, использовала прогрессивную педагогическую философию целостного образования. В Варшаве, в четырехклассной школе «*Khinukh yeladim*» («Детское образование»), работали учителя (Мордхе Бирнбойм, Яков Левин), написавшие большинство первых детских учебников на идише. Обе школы действовали в нарушение закона, согласно которому единственным дозволенным языком школьного обучения являлся русский. Бун-

---

[25] О виленской вечерней школе см.: *Pludermakher G.* Di ovnt-shul oyfn nomen fun Y. L. Perets // Shul-pinkes. Vilne, 1924. Z. 223–238; *Kazdan Kh.-Sh.* Fun kheyder un “shkoles” biz TSISHO. Meksike, 1956. Z. 173–176. Хрестоматия «*Dos yidishe vort*» пользовалась значительной популярностью и к 1921 году выдержала шесть изданий. Ее составитель Моисей Ольгин впоследствии являлся главным редактором нью-йоркской ежедневной коммунистической газеты «*Morgn frayhayt*» и одним из руководителей Американской коммунистической партии. О варшавских вечерних школах см.: Di geshikhte fun Bund. Band 2. Z. 433–436.

довский опыт конспирации оказался весьма полезен для их выживания[26].

В годы политической реакции образование на идише стало важнейшим направлением бундовской работы и важнейшей темой бундовской публицистики. Партийные издания уделяли значительное внимание идеологическим, психологическим, политическим и педагогическим аспектам этого новейшего типа еврейской школы. Наиболее плодовитым автором, выступавшим по этим вопросам, была Эстер (Мария Яковлевна) Фрумкина. Тем временем учителя-бундовцы (в основном в Варшаве и Вильне) экспериментировали со школьными программами, разрабатывали терминологию для преподавания на идише математики и физики, применяли на практике свои демократические идеи — это касалось приема учеников, взаимоотношений с родителями, управления школами[27].

В качественном отношении школьное образование на идише к началу Первой мировой войны добилось впечатляющих успехов, но в количественном отношении результаты оставались чрезвычайно скромными — из-за отсутствия у этого образования легального статуса.

Период после Первой русской революции ознаменовался появлением разнообразных легальных еврейских организаций, включая Еврейское литературное общество, основанное в Санкт-Петербурге в 1908 году. Поскольку официальной целью общества декларировалось «содействовать изучению и развитию научной и изящной еврейской литературы на древнееврейском, разговорно-

[26] См.: *Pludermakher G.* Folksshul oyfn nomen “Dvoyre Kupershteyn” // Shul-pinkes. Z. 167–176; *Kazdan Kh.-Sh.* Fun kheyder un “shkoles” biz TSISHO. Z. 191–193. Третью школу с преподаванием на идише организовали в Киеве социалисты-территориалисты и сеймисты (см.: Ibid. Z. 187–191).

[27] Ранняя история школьного образования на идише рассматривается в работе: *Kazdan Kh.-Sh.* Fun kheyder un “shkoles” biz TSISHO.

еврейском и других языках», его устав прямо дозволял устраивать «публичные собрания, чтения докладов и лекций, спектакли, концерты и литературные вечера» на идише, что прежде законодательством запрещалось. К середине 1911 года у общества имелось 98 отделений по всей Российской империи (и еще более двух десятков готовились к регистрации), и оно проводило свои мероприятия — лекции, литературно-музыкальные вечера и театральные представления — по преимуществу именно на идише[28].

Петербургское руководство Еврейского литературного общества состояло из либералов, сионистов и автономистов — лишь немногие из последних являлись бундовцами. В течение ряда лет Бунд отказывался от участия в деятельности внепартийных культурных организаций и находился в оппозиции к ним. На Черновицкой конференции по языку идиш (1908) представитель Бунда Эстер Фрумкина решительно противостояла попыткам Переца и Житловского основать постоянную зонтичную организацию по вопросам культуры на идише, доказывая, что «никак нельзя объединить в один союз евреев разных классов», поскольку у них совершенно разные культурные идеалы и потребности. Из-за сопротивления Бунда Перецу и Житловскому пришлось ограничиться созданием бюро, не обладавшего полномочиями на проведение собственных программ[29].

[28] См.: Устав Еврейского литературного общества. СПб., [1908]; Еврейское литературное общество // Еврейская энциклопедия. СПб., [1910]. Т. 7. Стб. 450. Подробные обзоры деятельности общества см.: Lebn un visnshaft: Zamlbukh. Vilne, 1911. Shp. 121–142; Отчет о деятельности Еврейского литературного общества со времени его основания 12 октября 1908 г. до 1 января 1910 г. СПб., 1910. Сведения о числе провинциальных отделений см.: Закрытие Еврейского литературного общества // Новый Восход. СПб., 1911. № 27 (7 июля). Стб. 17.

[29] См.: Di ershte yidishe shprakh-konferents. Vilne, 1931. Z. 89–91, 118–120; *Барзел*. Съезд жаргонистов // Рассвет. СПб., 1908. № 34 (31 авг.). Стб. 16–21; № 35 (7 сент.). Стб. 17–22.

Однако популярность Еврейского литературного общества постоянно росла, а местные группы по распространению еврейской литературы возникали по всей России, в то же время возможности ведения политической работы сокращались, и потому Бунд был вынужден сменить тактику. С конца 1909 года он стал поощрять свой актив присоединяться к еврейским культурным организациям для усиления собственного влияния на их деятельность. В Варшаве бундовцы столь массово хлынули в местное отделение Еврейского литературного общества, где председательствовал И.-Л. Перец, что фактически захватили его. Переца во главе отделения сменил бундовский лидер Бронислав Гроссер. Вскоре после этого Еврейское литературное общество (включая и его варшавское отделение) было закрыто российскими властями. Хотя Бунд и не стоял у истоков подобных обществ, способствовавших развитию и пропаганде еврейской культуры, в конце концов он направил свои организационные ресурсы на решение тех же задач[30].

Идишизм

До 1905 года языковой вопрос не являлся в России существенным элементом еврейской партийной политики.

[30] Рост числа групп по распространению еврейской литературы можно проследить по письмам их активистов, публиковавшимся в печати (см.: Lebn un visnshaft. Vilne, 1909. № 2. Shp. 180–185; № 3. Shp. 155–159; № 4. Shp. 148–151; № 5. Shp. 147–152). Об изменении позиции Бунда см. передовую статью в бундовском издании «*Di shtime fun Bund*» (цит. в книге: Di geshikhte fun Bund. Band 2. Z. 554–555). Резолюция «О культурных обществах» была принята в октябре 1910 года на 8-й конференции Бунда (см.: Бунд: Документы и материалы. С. 936; *Рафес М. Г.* Очерки по истории «Бунда». С. 392). О смещении Переца см.: Di geshikhte fun Bund. Band 2. Z. 554–558; *Mayer D.* Yidishe literarishe gezelshaft in Varshe // Undzer tsayt. Nyu-York, 1957. № 11/12. Z. 104–105. О закрытии Еврейского литературного общества см.: Der fraynd. 1911. 3 yuli; 6 yuli; Новый Восход. СПб., 1911. № 27 (7 июля). Стб. 17–18.

Бунд не был идишистским (то есть он не противостоял ивр-иту), а российское сионистское движение не было гебраистским (то есть оно не противостояло идишу). Когда в 1900 году на своем 4-м съезде Бунд впервые принял резолюцию, осуждающую сионизм как реакционное буржуазное политическое движение, в ней особо оговаривалось, что это не касается «культурной деятельности некоторых сионистских групп» (которая велась преимущественно на иврите) и что «съезд относится к ней, как ко всякой легальной деятельности». Вместе с тем сионистское издательство «*Ahiasaf*» выпускало на идише еженедельник «*Der yid*», служивший не только дискуссионной площадкой для обсуждения проблем сионизма, но и местом, где публиковалось все лучшее, чем обладала тогда «жаргонная» литература, — включая произведения Шолом-Алейхема, Переца и Аша[31].

Когда на рубеже XIX–XX веков идишистские идеи выдвигались Хаимом Житловским, его концепция еврейского национального возрождения, основанного на языке идиш, еще была для Бунда чрезмерно националистической[32].

После 1905 года идишизм нашел поддержку у значительной части еврейского политического спектра. Среди главных выразителей его идей можно было увидеть и либеральных еврейских националистов, таких как Натан Бирнбаум; и автономистов социалистического толка, связанных с Социалистической еврейской рабочей партией (СЕРП), таких как сам Хаим Житловский; и социалистов-территориалистов, например Шмуэля Нигера; и левых

[31] Резолюцию «Об отношении Бунда к сионистскому движению» (1900) см.: Бунд: Документы и материалы. С. 178; *Бухбиндер Н. А.* История еврейского рабочего движения в России. С. 94; Материалы к истории еврейского рабочего движения. Вып. 1. С. 126–127. О еженедельнике «*Der yid*» см.: *Wisse R.* Not the “Pintele Yid” But the Full-Fledged Jew // Prooftexts. 1995. Vol. 15. No. 1. P. 33–61.

[32] Подробнее о Житловском см. в главах 5 и 7 настоящей книги.

сионистов во главе с Бером Бороховым, основателем партии «Поалей-Цион». Даже в руководстве Сионистской организации России присутствовали идишистски настроенные деятели, в частности Иосиф Лурье, редактор «*Der yid*» и официального сионистского еженедельника «*Dos yidishe folk*» (Вильна, 1906–1907), и молодой Ицхак Гринбаум, который в декабре 1909 года, на 5-м съезде российских сионистов, вызвал подлинную бурю, попытавшись выступить перед делегатами на идише[33].

Разделение на идишистов и гебраистов не было разделением между бундовцами и сионистами или между социалистами и несоциалистами. Это было разделением между теми движениями (или фракциями движений), которые выступали за сохранение еврейского национального существования в диаспоре, и теми, которые эту цель отвергали. Соответственно, в Бунде имелось меньшинство, не разделявшее идишистских воззрений (те, кто решительно отрицал еврейский национализм), а в сионистском движении — идишистское крыло, в основном среди левых сионистов (поддерживавших сохранение еврейства в диаспоре). Не случайно, что и Лурье, и Гринбаум являлись стойкими приверженцами Гельсингфорсской платформы, принятой в 1906 году на 3-м съезде российских сионистов и содержавшей положения о еврейских национальных правах (то есть автономии) в диаспоре[34].

---

[33] Биографии перечисленных деятелей см.: *Reyzen Z.* Leksikon fun der yidisher literatur, prese un filologye: [4 bend]. Vilne, 1926–1929. Об отношении к идишу Иосифа Лурье см. главу 3 настоящей книги. Об инциденте вокруг выступления Ицхака Гринбаума см.: *Маор И.* Сионистское движение в России. Иерусалим, 1977. С. 278; *Tsentsiper A.* Ve'idot artsiyot shel tsiyone Rusyah // Katsir: Kovets le-korot hatenu'ah ha-tsiyonit be-Rusyah. Tel-Aviv, 1972. Vol. 2. P. 254–255.

[34] О 3-м съезде российских сионистов см.: *Vital D.* Zionism, the Formative Years. Oxford, UK; New York, 1982. P. 467–478; *Маор И.* Сионистское движение в России. С. 238–243; Третий Всероссийский Съезд сионистов в Гельсингфорсе. Пг., 1917.

Вкладом Бунда стала разработка в годы после Первой русской революции особой версии идишизма — сугубо марксистской, антирелигиозной и антигебраистской. Главными ее идеологами стали выдвинувшиеся на руководящие позиции в партии представители бундовского «молодняка», такие как Моисей Рафес и Эстер Фрумкина.

Радикальный идишизм Бунда открыто проявился на Черновицкой конференции по языку идиш (1908). По основному вопросу, вызвавшему там ожесточенную полемику, вопросу о статусе идиша, Фрумкина предложила наиболее бескомпромиссную из пяти обсуждавшихся резолюций: «Еврейский язык признается единственным национальным языком, древнееврейский же имеет значение исторического памятника, возрождение коего является утопией». Бундовскую формулировку отклонили, утвердив резолюцию, согласно которой идиш — один из национальных языков еврейского народа (но не единственный), при этом «каждый… имеет полную свободу в отношениях к древнееврейскому языку согласно своим убеждениям»[35].

Там же в Черновицах Фрумкина высмеяла доклад Шолома Аша о «перенесении культурных ценностей еврейства на еврейский язык», в котором писатель призвал к первоочередному переводу на идиш Библии, чтобы познакомить с ней широкие народные массы. В глазах еврейского пролетариата, утверждала представительница Бунда, Библия — лишь материал для исторических исследований и ее перевод на идиш не более важен, чем переводы любых других классических произведений мировой литературы. Уже после конференции, в своем отчете о ней на страницах бундовского журнала, Фрумкина указывала на предложение перевести Библию как на образец сионистской пропаганды. Однако, как и в случае с резолюцией о ста-

[35] *Барзел*. Съезд жаргонистов. № 34. Стб. 21; № 35. Стб. 17. См. также: Di ershte yidishe shprakh-konferents. Z. 106.

тусе идиша, в Черновицах она оказалась в меньшинстве, а большинство делегатов с воодушевлением поддержали Аша[36].

Одной из наиболее значимых площадок для противостояния между идишистами и гебраистами стали в те годы собрания Общества для распространения просвещения. В 1905 году идишистская оппозиция впервые проявила себя в ОПЕ, традиционно выступавшем против какого бы то ни было использования «жаргона» в еврейских школах — и как языка преподавания, и как предмета. Наиболее видным представителем этой оппозиции являлся литературный критик и историк Израиль Цинберг[37].

Когда в 1910 году многие бундовцы вступили в ОПЕ (после решения партии о присоединении к еврейским культурным обществам), они заняли там куда более радикальную позицию, чем их предшественники-идишисты. На совещании 1911 года Моисей Рафес настаивал на том, что в еврейских школах следует использовать идиш в качестве единственного языка преподавания, и решительно высказывался против «конфессионального элемента» в школьных программах, то есть «против преподавания в народной школе древнееврейского языка и Библии». Более того, вторя «нейтрализму» Медема, он доказывал: «…еврейская школа не должна ставить себе *целью* национальное воспитание; как и у всех, народная школа должна быть *естественным продуктом* национальной среды. <…> А таковой она будет лишь в том случае, если она будет построена на языке народа». Предложения Рафеса

[36] См.: Ibid. Z. 84, 90.

[37] См. об этом главу 3 настоящей книги. Об участии Цинберга в общественно-политических дискуссиях 1900–1910 годов см.: *Элиасберг Г. А.* «…Один из прежнего Петербурга»: С. Л. Цинберг — историк евр. литературы, критик и публицист. М., 2005. С. 271–308.

решительно отвергли. Однако принятая в конце концов резолюция совещания стала первой победой идишистов в ОПЕ. В ней говорилось:

> 1) Во всех еврейских школах должны преподаваться Библия и иврит;
> 2) В школах тех местностей, где народные массы говорят на разговорно-еврейском языке, этот последний должен иметь место как язык преподавания и как предмет преподавания[38].

Подводя итог, необходимо констатировать: радикальный идишизм Бунда после 1905 года не являлся господствующей позицией среди идишистов.

* * *

Бунд не был первопроходцем в деле построения литературы и журналистики на идише. Он оказался участником мощного культурно-языкового течения, охватившего в начале XX века бóльшую часть российского еврейства. Идеологическая приверженность Бунда языку еврейских масс и литературе на нем складывалась начиная с 1905 года, когда эта партия стала использовать идиш во всех сферах своей работы и сделала борьбу за права идиша неотъемлемой частью своей политической программы.

После 1905 года Бунд придерживался радикальной версии идишизма, противостоявшей возрождению иврита и ратовавшей за отделение культуры на идише от еврейской религиозной традиции. Приняв на вооружение подобную доктрину, Бунд способствовал поляризации и политизации языкового вопроса в российской еврейской общественной жизни.

---

[38] Вестник Общества распространения просвещения между евреями в России. СПб., 1911. № 6. С. 21–22, 50. См. об этом также: *Kazdan Kh.-Sh.* Fun kheyder un “shkoles” biz TSISHO. Z. 383–386.

Даже в среде сторонников идиша Бунд занимал сектантские позиции. Он неохотно участвовал в работе культурных обществ, которые не мог контролировать, и принял в штыки возникновение модернистской литературы на идише, бесполезной для задач политической борьбы. В период между 1890 и 1914 годами Бунд изо всех сил стремился сдвинуть культуру на идише в сторону левой части политического спектра, однако его взгляды отнюдь не доминировали в литературных и культурных кругах, приверженных идишу.

Глава 5

ПЕРЕОСМЫСЛЯЯ ОБЩИНУ

На рубеже XIX–XX веков множество еврейских интеллектуалов в России встали под знамена идеи еврейского национального возрождения в диаспоре — идеи, которую они считали убедительной, героической и, главное, более реалистической, чем сионистская греза. Их объединяла общая приверженность некоему третьему пути в еврейской жизни — между сионизмом и ассимиляцией, между теми, кто признавал существование еврейской нации, но отрицал ее жизнеспособность в диаспоре, и теми, кто декларировал свою преданность русскому обществу и русской культуре, одновременно отрицая доктрину еврейской нации. По-русски эти интеллектуалы, как правило, именовали себя автономистами, а на идише нередко использовали термин «*golus-natsionalistn*» («националисты диаспоры» или «националисты изгнания»).

Внутри автономистского течения имелись многочисленные политические и культурные группировки — как и в сионизме. Культурное крыло автономистов, основанное Хаимом Житловским, особо подчеркивало роль идиша и литературы на этом языке в качестве проводников еврейского национального возрождения. Именно идиш должен был, по мнению сторонников этого направления, служить объединяющей, связующей силой еврейского на-

рода в эпоху, когда религия уже неспособна выполнять эту функцию, а территория (государственность) — еще неспособна (если такое время вообще когда-нибудь наступит). Для Житловского и его последователей построение культурной инфраструктуры на идише — литературы, прессы, школ (а со временем и университетов), театра, других видов искусства — и расширение сферы использования идиша в общественно-политической жизни являлись первоочередными задачами еврейского национального строительства[1].

Политическое крыло автономистов стремилось к трансформации российского государства в федерацию национальностей (*Nationalitätenstaat*) с официальным признанием всех национальных групп, включая евреев. Для Семена Дубнова и его единомышленников наиболее неотложной политической задачей еврейского народа было обретение автономии в Восточной Европе, а не суверенной государственности на какой-либо иной территории. Их требования включали: 1) гарантии использования идиша и иврита государственными учреждениями при взаимодействии с еврейским населением и право евреев использовать эти языки в официальных инстанциях, например в суде; 2) пропорциональное представительство национальных меньшинств, включая евреев, во всех

[1] О Житловском см.: *Goldsmith E. S.* Architects of Yiddishism at the Beginning of the Twenties Century. Rutherford, NJ, 1976. P. 161–182; *Schweigmann-Greve K.* Chaim Zhitlowsky: Philosoph, Sozialrevolutionär und Theoretiker einer säkularen nationaljüdischen Identität. Hannover, 2012; *Френкель Й.* Пророчество и политика: Социализм, национализм и русское еврейство, 1862–1917. Иерусалим; М., 2008. С. 350–369. См. также главу 7 настоящей книги. Меньшинство, главным выразителем идей которого являлся Дубнов, подчеркивало центральную роль исторического самосознания для существования нации и важность создания в диаспоре институтов, закрепляющих это самосознание вне зависимости от языка.

выборных политических структурах; 3) введение еврейского национального самоуправления на местном и общегосударственном уровнях в форме современных общин и всееврейского общинного союза; 4) придание школам национальных меньшинств, включая еврейские, государственного статуса.

Такая стройная типология автономизма неизбежно страдает схематичностью. Реальность была куда сложнее. Большинство автономистов выдвигало как политические, так и культурные цели, расставляя приоритеты в самых разнообразных соотношениях. Многие из них поддерживали процесс культурного возрождения на обоих языках — идише и иврите — с разной степенью приоритетности для одного из них. Некоторые даже осуществляли синтез автономизма с сионизмом, рассматривая автономию в диаспоре как ступень на пути к территориальной концентрации и собственной государственности. Разграничительные линии между направлениями не всегда оказывались четкими и однозначными. Пыл, с которым автономисты отстаивали свои идеи, проявился в словах отца-основателя движения, Семена Дубнова, завершавших его первую обстоятельную работу по данному вопросу:

> И к этой интеллигенции я взываю: вот вам конкретный идеал, который возвратит вам утраченный смысл жизни. К этому идеалу применимы слова великого учителя (Втор. 30:11–14): «Завет, который я тебе даю, не недоступен тебе и не далек от тебя. <…> И не за морем он… Нет, *очень близко к тебе это дело, и от твоих уст и твоего сердца зависит осуществить его*». Наша историческая жизнь зависит не от тех внешних сил, которые в данный момент угнетают нас, — какими бы могучими они ни казались, — и не от тех гадательных далеких планов, осуществление которых не в нашей власти. Не от репрессивной политики того или другого правительства по отношению к евреям и не от воображаемого в будущем «согласия султана и держав» на уступку нам Палестины, — а от нас самих

> зависит наше национальное возрождение, от наших «уст и нашего сердца», от всех тех конкретных дел, которые мы *на каждом шагу*, в каждом пункте диаспоры, будем совершать для сохранения и развития нашего народа.
>
> Мы должны оставить томительную политику ожидания, будь то ожидание гражданского равноправия, просветления антисемитов или благорасположения турецкого султана. Наша программа — программа действия, упорной, повседневной, подчас незаметной работы над собою, и в то же время неустанной борьбы за наши человеческие и национальные права. Тут каждое усилие в настоящем есть вместе с тем шаг к будущему. Всякая местная организация наших сил в национальном направлении, всякое учреждение, поддерживающее нашу законную автономию, всякая школа, проникнутая еврейским национальным духом, всякий новый кружок для изучения еврейского языка, истории, литературы — приближает нас на один шаг к нашей святой цели. Эта великая национально-культурная работа только начинается, но в ней — смысл ближайшего будущего. Цель ее — внутреннее возрождение евреев во всех местах, куда забросила их история[2].

Хотя идеи автономизма пользовались чрезвычайной популярностью и получили широкое распространение, их приверженцы оказались организационно разобщены из-за различия позиций, которые они занимали в общерусской политике. Дубнов и его Еврейская народная партия, или Фолкспартей, основанная в 1906 году, были близки к кадетам и ратовали за постепенный и мирный переход России к либеральной демократии — переход без классовой политики и социального насилия. Владимир Медем и другие лидеры Бунда в общеполитических вопросах поддерживали Российскую социал-демократическую ра-

---

[2] *Дубнов С. М.* Автономизм как основа национальной программы // Он же. Письма о старом и новом еврействе (1897–1907). СПб., 1907. С. 110–111. Впервые статья была опубликована в журнале «Книжки Восхода» (СПб., 1901. № 12. С. 3–40).

бочую партию. Как марксисты, они выступали за борьбу пролетариата, в том числе и еврейского, против экономических эксплуататоров и верили, что их усилия приведут к свержению царизма и замене его социализмом. Лидеры меньшей по численности Социалистической еврейской рабочей партии (СЕРП) Моисей Зильберфарб и Марк Ратнер являлись союзниками эсеров, партии социалистической, но не марксистской. В результате всех этих политических разногласий единой организации автономистов так и не возникло.

Немало внимания, особенно в период между революциями 1905 и 1917 годов, автономисты уделяли разработке концепций современной общины (на идише — *kehile*) и еврейской национальной автономии. Этот вопрос поднимался на съездах всех еврейских политических партий и обсуждался в еврейской прессе. Реорганизация общины стала предметом специального совещания еврейских общественных деятелей, которое состоялось в Ковне в ноябре 1909 года и собрало 120 делегатов. Совещание, созванное еврейскими либеральными политиками Генрихом Слиозбергом и Максимом Винавером, подняло градус публичных дебатов о том, какого рода община нужна евреям[3]. Другой дискуссионной площадкой, в основном посвященной тому же вопросу, служил ежемесячный журнал на русском языке «Вестник еврейской общины», выходивший с августа 1913 года и вплоть до начала Первой мировой войны.

---

[3] Стенографический отчет об этом форуме см.: Совещание еврейских общественных деятелей в г. Ковне 19–22 ноября 1909 г. СПб., 1910. См. также репортажи и критические отклики в еврейской прессе того времени, в частности: *Перельман А. Ф.* Ковенский съезд // Еврейский мир. СПб., 1909. Нояб.–дек. С. 1–9 (паг. 2-я); Отчет о совещании еврейских общественных деятелей, происходившем в Ковне 19–22 ноября 1909 г. // Там же. С. 32–61 (паг. 2-я); *Litvak A.* Der kovner tsuzamenfor // Tsayt-fragn. Vilne, 1909. Band 1. Z. 1–14.

В значительной степени толчком к этим интеллектуальным поискам стало предчувствие того, что в не столь отдаленном будущем царский режим прекратит свое существование и окажутся возможными новые формы общественного устройства.

Первоосновы дубновского учения

Отцом движения за возрождение и обновление общины стал историк Семен Дубнов, который представил свои идеи в виде серии статей «Письма о старом и новом еврействе», публиковавшихся с 1897 по 1907 год. Дубнов считал, что община — важнейшая особенность еврейского исторического опыта в диаспоре, где она служила «суррогатом государственности и гражданственности», объединяя и укрепляя евреев, приучая их «к общественной дисциплине, к самоуправлению и самодеятельности». По его мнению, главная трагедия эпохи эмансипации заключалась в добровольном отказе евреев от общины как основы их социальной и культурной жизни и в упразднении современным централизованным государством общины как юридически автономной единицы. Возрождение такой единицы в модернизированной, демократической и секуляризованной форме и представлялось Дубнову основной задачей новой эпохи — эпохи зарождавшегося в еврействе национального ренессанса[4].

Дубновский идеал был романтическим и утопическим. Подобно сионистам, основатель автономизма обращался

[4] Таковы основные положения четвертого «письма» из дубновского цикла (см.: *Дубнов С. М.* Письма о старом и новом еврействе. С. 74–112; см. также позднейшую перепечатку: *Дубнов С. М., Динур Б.-Ц.* Две концепции еврейского национального возрождения. Иерусалим, 1990. С. 118–164). Подробный анализ общественно-политических взглядов Дубнова см.: *Кельнер В. Е.* Миссионер истории: Жизнь и труды Семена Марковича Дубнова. СПб., 2008.

к модели еврейского существования в далеком, давно забытом прошлом. Дубнов идеализировал общность и целостность средневековой еврейской жизни и стремился возвратить эти качества путем возрождения в обновленной, адаптированной форме института, действовавшего в «золотой век» польского еврейства (1501–1648). Согласно его исторической концепции, кагальная (общинная) система выродилась в XVIII — начале XIX века. Российскими властями кагалы были упразднены в 1844 году — соответственно, это гармоничное общинное самоуправление находилось за пределами личных воспоминаний Дубнова и его современников[5].

Отчасти Дубнов сочинил свой миф об общине как охранительной силе в еврейской истории под влиянием русского народничества, развивавшего миф о крестьянской общине как сильном и гармоничном сообществе перед лицом неблагоприятных внешних обстоятельств. Но в отличие от русских народников, для которых сельский «мир» являлся образцом исконного социализма, утопический идеал Дубнова был национальным, а не социальным. Возрожденная община была призвана наделить евреев единством и внутренней силой, жизненно необходимыми для успешной борьбы за сохранение собственной самобытности[6].

На фоне еврейской общественной мысли XIX века дубновская идея возродить *kehile* (общину) выглядела дерзко. Десятилетиями еврейская интеллигенция всячески бичевала кагал (а также все, что от него осталось после 1844 года или являлось его продолжением) и противо-

---

[5] Историю кагальной системы в изложении Дубнова см.: *Дубнов С. М.* История евреев в Европе от начала их поселения до конца XVIII века. Иерусалим; М., 2003. Т. 3. С. 315–326, 357–359; Т. 4. С. 131–134, 365–367; *Он же*. Новейшая история еврейского народа. Иерусалим; М., 2002. Т. 1. С. 299–302; Т. 2. С. 161–163, 188.

[6] См.: *Wortman R.* The Crisis of Russian Populism. Cambridge, UK, 1967.

поставляла себя ему. Институты, основанные маскилами и русско-еврейской интеллигенцией, — школы и модернизированные синагоги, Общество для распространения просвещения (ОПЕ), русско-еврейская пресса, Одесский комитет (первая легальная палестинофильская организация) — создавались, чтобы подорвать общинное правление в черте оседлости и как альтернатива общинным учреждениям. В XIX веке еврейские интеллигенты перебирались из местечек «черты» в такие города, как Петербург и Одесса, помимо всего прочего и для того, чтобы вырваться из-под деспотической власти общинных заправил[7]. Дубнов же призывал интеллигентов — ради высшей цели национального единства — вернуться к институту, который они так долго ненавидели и которого столь откровенно чурались, предлагал реформировать его и вдохнуть в него новую жизнь. Воссоздание кагальной системы требовало от еврейской интеллигенции радикального пересмотра всех ее представлений о структуре общественного устройства и вменяло ей в обязанность поставить общинное единство выше любых иных идеологических мотиваций.

На протяжении десятилетия, в которое Дубнов писал свои «Письма о старом и новом еврействе», его ви́дение общины менялось. В ранних «письмах» он представлял себе общину как добровольную ассоциацию, которая будет расцветать или чахнуть в зависимости от «степени… напряжения нашей (еврейской. — *Д. Ф.*) национальной воли» — воли к сохранению себя «как исторической нации, не желающей и не могущей раствориться среди других наций». Основным препятствием для возникновения такой общины являлось отсутствие в России свободы собраний и союзов. Используя осторожные, уклончивые выражения (царская цензура действовала вплоть до

[7] См.: *Lederhendler E.* The Road to Modern Jewish Politics. New York, 1989.

1905 года), Дубнов призывал к отмене запретов, которые не позволяли российским евреям учредить современные общины, основанные на добровольном индивидуальном членстве. В то же время он порицал евреев Германии, Голландии и Англии, не создавших секулярные общинные учреждения, которые уже были им дозволены[8].

Концепция Дубнова претерпела определенную трансформацию под влиянием австрийского социалиста Карла Реннера, разработавшего теорию экстерриториальной автономии для национальных групп Габсбургской империи. В своей работе «*Staat und Nation*» («Государство и нация»; 1899), а затем полнее в книге «*Der Kampf der oesterreichischen Nationen um den Staat*» («Борьба австрийских наций против государства»; 1902) Реннер доказывал, что при имеющемся смешанном этническом составе населения во многих регионах империи национальная проблема не может быть решена на территориальной основе и к ней следует подходить функционально. Государство должно передать полномочия по управлению образовательной, культурной и некоторыми другими сферами ассоциациям, представляющим различные национальные группы. От каждого же гражданина империи потребуется, в свою очередь, декларировать персональную принадлежность к определенной национальной ассоциации по собственному выбору (в связи с этим Реннер ввел в употребление термин «национально-персональная автономия»)[9].

---

[8] См. четвертое «письмо» из дубновского цикла, в особенности следующие фрагменты: *Дубнов С. М.* Письма о старом и новом еврействе. С. 85–86, 90–91, 102–104.

[9] О теории Карла Реннера см.: *Janowsky O. I.* Nationalities and National Minorities (with Special Reference to East Central Europe). New York, 1945; *Wistrich R. S.* Socialism and the Jews: The Dilemmas of Assimilation in Germany and Austria-Hungary. London; East Brunswick, NJ, 1982. P. 299–349. Дубнов отметил близость своих идей к взглядам Реннера в специальном примечании, включенном в книжное издание его «писем» (см.: *Дубнов С. М.* Письма о старом и новом еврействе. С. 86–87).

Теория Реннера побудила Дубнова рассматривать современную общину как институт государственный и принудительный. План еврейской общинной организации, опубликованный им в декабре 1905 года, в разгар послереволюционной политической эйфории, представлял собой перевод идей Реннера в еврейские исторические категории. Согласно этому плану, российское государство признает общину единицей еврейского самоуправления, которая «заведует всеми общинными учреждениями — просветительными, благотворительными и религиозными» — и на демократической основе объединяет «все взрослое еврейское население данной местности, принадлежность которого к общине выражается во взносе определенных податей в ее кассу». А для того, чтобы выражать еврейские интересы на общероссийском уровне и обеспечивать внепарламентское воздействие еврейского народа на правительственные учреждения, будет создан Всееврейский общинный союз, или Ваад (напоминание о *va'ad arba artsot* — Вааде четырех земель, центральном органе еврейского самоуправления в Польше XVI–XVIII веков). Дубнов предлагал немедленно созвать учредительное национальное собрание, чтобы выработать «точный план внутренней организации: общины как единицы самоуправления и ее местных органов, союза общин и его центрального органа — съезда или Ваада»[10].

Под знамена дубновской концепции общинной автономии в 1905 году встали даже некоторые видные российские сионисты, такие как Шмарья Левин и Менахем Усышкин, рассматривавшие политическое объединение

---

[10] См. раздел «Внешняя и внутренняя организация» двенадцатого «письма» из дубновского цикла (*Дубнов С. М.* Уроки страшных дней // Там же. С. 311–320; см. также позднейшую перепечатку: *Дубнов С. М., Динур Б.-Ц.* Две концепции еврейского национального возрождения. С. 213–224). Впервые статья была опубликована в еженедельнике «Восход» (СПб., 1905. № 49/50 (16 дек.). Стб. 5–12).

российского еврейства в форме общин и общинного союза как желательный (хотя и скромный) шаг на пути еврейского национального возрождения. Молодой Владимир Жаботинский энергично пропагандировал эту идею в сионистской прессе и предлагал включить общинную автономию в политическую платформу Сионистской организации России. Это и в самом деле произошло на 3-м съезде российских сионистов, состоявшемся в ноябре 1906 года в Гельсингфорсе[11].

План Дубнова, представленный им в 1905 году, был полон как тщательно проработанных деталей, так и многочисленных неясностей и пробелов. С одной стороны, в нем предлагалось избирать Ваад в количестве 300 делегатов, по одному делегату на каждые десять тысяч взрослых евреев. С другой стороны, он обходил фундаментальные вопросы о критериях принадлежности к общине, ее полномочиях и принципах функционирования. В результате среди автономистов развернулась широкая дискуссия с целью прояснить и разрешить вопросы, которые исходная схема Дубнова оставила открытыми.

---

[11] Во время совещаний на 2-м съезде Союза для достижения полноправия еврейского народа, проходившем 22–25 ноября 1905 года в Петербурге, Дубнов и сионисты выступали союзниками (см., например: Восход. СПб., 1905. № 49/50 (16 дек.). Стб. 20–38). О поддержке Жаботинским идеи автономии см.: *Жаботинский В.* К вопросу о нашей политической платформе // Еврейская жизнь. СПб., 1905. № 11. С. 39–80; *Schechtman J.* The Vladimir Jabotinsky Story. New York, 1956. Vol. 1. P. 110–125; О Гельсингфорсском съезде Сионистской организации России см.: *Vital D.* Zionism, the Formative Years. Oxford, UK; New York, 1982. P. 467–478; *Маор И.* Сионистское движение в России. Иерусалим, 1977. С. 238–243. Полные протоколы его заседаний см.: Еврейский народ. СПб., 1906. № 7 (2 дек.). Резолюции по еврейской национальной автономии см.: Там же. Стб. 52–53; Третий Всероссийский Съезд сионистов в Гельсингфорсе. Пг., 1917. С. 99–100. Отношение российского сионизма к идее национальной автономии в диаспоре по-прежнему требует углубленного научного изучения.

Принадлежность к общине, или Кого считать евреем

Вероятно, наиболее сложным оказался вопрос о членстве или о принадлежности к общине. Кого следует считать членом современной общины? Являясь передовыми интеллектуалами, автономисты сходились во мнении о необходимости демократической общины, где все евреи будут равными гражданами без каких-либо имущественных цензов на членство или на право занятия выборных должностей, как это практиковалось в традиционном кагале. Являясь секулярными евреями, они отвергали схемы, подобные той, которую предложил на ковенском совещании Генрих Слиозберг и которая связывала членство в общине с членством в синагоге, а полномочия избирать руководство городской общины возлагала на синагогальных старейшин. Наконец, являясь наследниками идей Реннера, они настаивали, что членство в общине должно быть по закону обязательным для всех евреев, а не добровольным. Их общим лозунгом стала «автономная, демократическая и светская община»[12].

Однако этот лозунг порождал больше вопросов, чем ответов. Что означает: все евреи будут принадлежать к общине? Кого считать евреем и как это определять?

Отчасти затруднительность этих вопросов усугублялась тем, что в Российской империи отсутствовал учет

[12] О традиционном кагале см.: *Katz J.* Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages. Syracuse, NY, 2000 (рус. пер.: *Кац Я.* Традиция и кризис: Евр. о-во на исходе Сред. веков. М., 2010); *Baron S. W.* The Jewish Community, Its History and Structure to the American Revolution: 3 vols. Philadelphia, 1948. О религиозной общине в Германии XIX века — *kultus-gemeinde* — см.: Gemeinde // Encyclopaedia Judaica. Berlin, 1931. Bd. 7. Sp. 213–218. Вопрос о том, какой должна быть община (и еврейская общинная жизнь в целом) — добровольной или принудительной, стал главным пунктом размежевания между автономистами и русско-еврейскими либералами.

населения по национальному или этническому признаку. Во внутренних паспортах и свидетельствах о рождении указывалось лишь вероисповедание, а в материалах переписей — еще и родной язык. По российским законам еврейство являлось религиозной категорией, и, соответственно, какого-либо механизма для регистрации еврейской национальности граждан не существовало.

Собственная партия Дубнова — Фолкспартей (фактически представлявшая собой не столько партию, сколько интеллигентский кружок) — не смогла прийти к единому мнению по вопросу о членстве в общине и включила в свою программу два альтернативных пункта. По мнению большинства, принадлежность к общине определялась «фактическим и официальным пребыванием данного лица в составе еврейского народа». Это означало принятие государственной дефиниции еврейства — как вероисповедания, зафиксированного в паспортах. Это также связывало выход из общины со сменой религии. Иными словами, если еврей не менял веру, то он принадлежал к общине и обязан был уплачивать ей различные налоги и сборы (отметка «атеист» или «нерелигиозен» в графе «вероисповедание» царских паспортов не предусматривалась). Если же он переходил в другую веру, то оказывался вне общины. В целом принцип, заложенный в основу такого подхода, можно было охарактеризовать как «неосредневековое» определение еврейства.

Более либерально мыслящее меньшинство в Фолкспартей принимало вероисповедание, записанное в паспорте, в качестве базового признака еврейства, однако допускало присоединение к общине на административной основе. Оно оговаривало, что «лица нееврейского происхождения или неиудейского вероисповедания вступают в общину при условии подачи особого заявления о своем желании». Предусматривалось и обратное: еврей мог

выйти из еврейской общины (и присоединиться к другой национальной группе, например полякам или русским) без принятия другой веры, а лишь путем оформления соответствующего заявления[13].

По существу, главным «яблоком раздора» между двумя группами в Фолкспартей стал статус крещеных евреев, многие из которых обратились в христианство ради университетского диплома и успешной карьеры, но по-прежнему отождествляли себя с еврейством. В первое десятилетие XX века, когда в высших учебных заведениях России действовали жесткие процентные нормы для евреев, такая смена вероисповедания превратилась в распространенное среди молодежи явление, причем число крестившихся существенно возросло в период реакции 1907–1915 годов — смягчение процентных норм и других дискриминационных мер казалось тогда делом нескорым. Вопрос о том, избегать ли вероотступников как предателей или же принимать их как блудных детей, горячо обсуждался в еврейской прессе и вышел за пределы дискуссии о будущей общине. Большинство в Фолкспартей отказывало выкрестам (в прессе на идише их именовали *meshumodim*) в праве на членство в общине, если те не возвратятся в лоно иудаизма, что после 1905 года по российским законам разрешалось. Меньшинство же готово было на основании письменного заявления о принадлежности к еврейскому народу допустить в общину и отступников[14].

---

[13] См.: Программа Еврейской национальной группы (Folkspartei) // Еврейский народ. СПб., 1906. № 8 (8 дек). Стб. 11–13. Полный текст партийной программы был также опубликован в виде отдельной брошюры со вступительной статьей Дубнова (параграф о членстве в общине см.: Volkspartei: Евр. нар. партия. СПб., 1907. С. 27).

[14] О горячих прениях в Фолкспартей по этому вопросу см.: *Дубнов С. М.* Книга жизни: Материалы для истории моего времени. Воспоминания и размышления. Иерусалим; М., 2004. С. 310. Рост числа крещений в начале XX века отмечается также в мемуарной и исторической литературе (см., например: *Ginzburg Sh.* Meshumodim in

Вопрос о членстве был также рассмотрен с более идеологизированных позиций представителями Бунда, которые заинтересовались проблемами общинной автономии в 1909 году. В программной статье, появившейся на страницах бундовского журнала «*Tsayt-fragn*», Владимир Медем признавал, что вопрос это непростой и останется таковым по крайней мере до тех пор, пока не будет создан надежный еврейский национальный кадастр. По его мнению, в обозримой перспективе основным признаком принадлежности к общине могло служить лишь официальное «иудейское вероисповедание». Но для бундовского идеолога это было скорее технической необходимостью. С принципиальной же точки зрения Медем допускал выход из общины и вступление в нее на основании письменного заявления — вне зависимости от религии. Таким образом, его позиция совпадала с взглядами либерально настроенного меньшинства дубновской Фолкспартей[15].

Для Медема вопрос о допущении в общину лиц, записанных христианами, имел болезненное личное значение. Его самого родители крестили при рождении, и в документах бундовский лидер числился православным. Решение считать себя евреем он сознательно принял уже в зрелом возрасте. В своей программной статье Медем не затра-

---

Tsarishn Rusland. Nyu-York, 1946. Z. 204–206; *Aronson G.* Rusish-yidishe inteligents. Buenos-Ayres, 1962. Z. 83–91). Много споров вызвал поступок члена 1-й Государственной думы Михаила Герценштейна, который при заполнении думской анкеты указал православное вероисповедание и национальность — еврей.

[15] Медем первым в одной из своих статей призвал бундовцев обратить внимание на вопрос об общинах (см.: *В. М. [Медем В.]*. Прежде и теперь // Отклики Бунда. Женева, 1909. № 1. С. 6–7). В октябре 1910 года на 8-й партийной конференции Бунд принял резолюцию о создании светских и демократических общин (текст резолюции см.: Бунд: Документы и материалы, 1894–1921. М., 2010. С. 937–938; *Рафес М. Г.* Очерки по истории «Бунда». М., 1923. С. 394). Программную статью Медема см.: *Medem V.* Di yidishe kehile // Tsayt-fragn. Vilne, 1910. Band 2. Z. 24–37 (в частности, о вопросе принадлежности к общине см.: Ibid. Z. 29–31).

гивал собственную «историю возвращения», однако она скрывалась за его утверждением, что «нет никаких оснований запирать двери общины перед такими национальными „прозелитами“ (в оригинале: *natsionale “geyrim”*. — *Д. Ф.*), которые официально принадлежат к другой вере»[16]. Возможно, Медем подразумевал и неевреев, участвовавших в еврейском социалистическом движении, таких как Рудольф Рокер в Нью-Йорке.

Медем отмечал, что принятие письменных заявлений относительно национальной принадлежности решит и обратную проблему — позволит «отпустить на все четыре стороны тех русских (и поляков) Моисеева исповедания, которые найдут для себя нужным уйти». Он подчеркивал контрпродуктивность попыток принудительно загнать в общину «тех, кто и национально чужд еврейства, и религиозно индифферентен, но не нашел почему-либо нужным проделать обряд крещения»[17].

Тем не менее принятие Медемом вероисповедания в качестве основного признака еврейства заслуживает внимания и, вероятно, психологически объяснимо, поскольку отражает устойчивое чувство вины за собственное крещение. Его позицию раскритиковал бундовский журналист А. Литвак, получивший, в противоположность Медему, традиционное еврейское образование в хедере и нескольких ешивах. В ответной статье Литвак протестовал:

> Мы смотрим на евреев не как на национально-религиозную группу, но как на нацию. <…> Еврейская религия перестала быть для евреев культурой. Теперь их

---

[16] Ibid. Z. 30. О жизни Медема см. его автобиографию: *Medem V.* Fun mayn lebn. Nyu-York, 1923 (англ. пер.: *Portnoy S. A.* Vladimir Medem, the Life and Soul of a Legendary Jewish Socialist. New York, 1979; рус. пер.: *Медем В.* Из моей жизни. М., 2015). См. также: *Заславский Д.* Владимир Медем // Медем В. По царским тюрьмам. Л.; М., 1924. С. 3–21.

[17] *Медем В.* По вопросам общинной программы // Еврейский мир. СПб., 1910. № 13 (1 апр.). Стб. 8. См. также: *Medem V.* Di yidishe kehile. Z. 30.

> культура светская… <…> …Есть уже достаточно евреев, которых ничто не связывает с верой, фактически нерелигиозных, но они тем не менее евреи по своей культуре. <…> …Мы не можем принять религию в качестве признака принадлежности к еврейской общине, поскольку выступаем за секуляризацию. Ведь мы не можем требовать, чтобы религиозные вопросы были отделены от общины, чтобы община была светской, и в то же время делать религию признаком принадлежности к той же общине. Возникает противоречие, которое будет туманить сознание[18].

Вместо этого Литвак предлагал считать признаком принадлежности к общине декларирование (во время переписи) родным языком — идиша. Язык являлся секулярной характеристикой, тесно связанной с национальностью, а потому использование такого критерия позволяло сохранить верность бундовским принципам и избежать привнесенного религией «тумана». Литвак также допускал вступление в общину и выход из нее на основе письменного заявления.

В своей статье Медем мельком упоминал возможность использования языкового критерия, но отклонял его, считая, что язык является в среде еврейской интеллигенции предметом разногласий и значительное число «настоящих, неассимилированных» евреев или не смогут назвать идиш родным языком, или откажутся сделать это по идеологическим соображениям. Литвак возражал, что многие из тех, кто откажется декларировать своим языком идиш, будут «поляками или русскими Моисеева вероисповедания», решительно отрицающими собственную принадлежность к еврейской национальности, а значит изначально не желающими стать частью национальной общины. Что же касается гебраистов, то в силу своего отрицания идиша они являются «объективными ассимиляторами», которые мешают выживанию еврейского народа в диас-

---

[18] *Litvak A.* Fragn fun der yidisher kehile // Tsayt-fragn. Vilne, 1910. Band 3/4. Z. 51–52. О Литваке см.: *Kazdan Kh.-Sh.* Der lebns-veg fun A. Litvak // Litvak A. Geklibene shriftn. Nyu-York, 1945. Z. 11–153.

поре. В любом случае, доказывал Литвак, практическая разница между двумя признаками принадлежности — религией и языком — незначительна, поскольку 96% евреев (по вероисповеданию) указали во время всероссийской переписи своим родным языком идиш, а те евреи, которые не пройдут в общину по языковому критерию, смогут вступить в нее, написав особое заявление. Вывод был такой: «Процент евреев, чей родной язык мог бы быть идиш, но они предпочли другой язык, очень мал. Ради него идти на компромисс (то есть отказываться от принципа секулярности общины. — *Д. Ф.*) не имеет смысла»[19].

Круг полномочий

Другим камнем преткновения для автономистов стало определение степени власти и круга полномочий общины, то есть того, какие права и обязанности государство передаст национальностям, в частности — еврейским общинам. Исходная дубновская формулировка 1905 года была краткой, категоричной и во многих отношениях проблематичной: «Совет (общины. — *Д. Ф.*) заведует всеми общинными учреждениями — просветительными, благотворительными и религиозными, выделяя для каждого учреждения из своего состава руководителей или попечителей»[20].

Первая проблема касалась централизма общины. В соответствии с формулировкой Дубнова, все местные общинные учреждения подчинялись совету, который назначал их руководство и определял направление деятельности. Впоследствии программа Фолкспартей исключила такое централизованное, иерархическое ви́дение общинного устройства и заменила его на более открытую и гибкую систему: «Органы национ[ального] самоуправления, как местные, так и центральные, имеют право, каждый в сфере своей

[19] *Litvak A.* Fragn fun der yidisher kehile. Z. 52–53.

[20] *Дубнов С. М.* Письма о старом и новом еврействе. С. 314.

деятельности, учреждать, содержать и поддерживать всевозможные институты и корпорации…»[21] Такая формула допускала бóльшую свободу для отдельных учреждений — не все они должны были создаваться или управляться общинами, не исключались и низовые инициативы.

Вторая проблема заключалась в подчинении общине религиозных учреждений. На сей счет программа Фолкспартей, принятая в 1906 году, также отступила от исходной позиции Дубнова и не упоминала конфессиональные вопросы при перечислении сфер общинной компетенции. Во вступительной статье к программе сам Дубнов отмечал, что новая система общинного самоуправления будет отделена от синагоги «в силу господствующей в современном еврействе секуляризации национальной идеи, т. е. отделения ее от религиозной»[22]. Однако такая расплывчатая формулировка оставляла пространство для интерпретаций. Насколько полным будет отделение общины от религии? Будет ли община финансировать религиозные школы (как образовательные учреждения), синагогальные церемонии (как культурные программы) или религиозные приюты и богадельни (как благотворительную деятельность)?

Вопрос о религиозных учреждениях являлся частью более широкой дискуссии, которая велась в кругу автономистов о сфере деятельности будущей общины. Еврейские политические партии расходились в своих представлениях по этому поводу. Самое узкое определение давалось бундовцами в первые несколько лет после того, как в 1901 году они в принципе подхватили автономистские идеи. Фолкспартей занимала промежуточную позицию, в то время как лидеры СЕРП выдвигали наиболее масштабные построения.

---

[21] Volkspartei: Евр. нар. партия. С. 27–28.

[22] Там же. С. 12. Вступительная статья Дубнова к партийной программе была также опубликована в виде четырнадцатого «письма» (приведенную цитату см.: *Дубнов С. М.* О задачах Фолкспартей // Он же. Письма о старом и новом еврействе. С. 346).

Владимир Медем в 1904 году представил раннюю позицию Бунда в обширной статье «Социал-демократия и национальный вопрос» (впоследствии ее издали в виде отдельной брошюры). Медем связывал национальность прежде всего с языком. Поскольку еврейские, польские, литовские и прочие пролетарские массы не владеют в достаточной степени каким-либо иным языком, кроме своего родного, то жизненно важно, доказывал он, обеспечить в России равный статус для всех языков. А это можно сделать, лишь изъяв области общественной жизни, в наибольшей степени сопряженные с языком, — образование и культуру — из рук государства и передав их непосредственно нациям, которые создадут для управления ими раздельные органы. Однако Медем и другие бундовцы решительно возражали против того, чтобы эти органы занимались социально-экономическими вопросами, которые следовало оставить в ведении государства. По их мнению, национальные группы как таковые, включая и евреев, не имели общих социально-экономических интересов, поскольку в этой сфере главное разделение общества проходит по линии классов, между буржуазией и пролетариатом, а не между национальностями. Таким образом, Бунд выступал за национально-культурную автономию, используя этот термин в ограничительном смысле: культура и только культура. Он предостерегал против создания «всенациональных» учреждений, которые бы игнорировали, а следовательно и ослабляли, классовую борьбу внутри еврейства[23].

На этой начальной стадии формирования бундовских представлений о еврейской национальной автономии Медем и его коллеги не использовали термины «*kehile*» или

[23] *Медем В.* Социал-демократия и национальный вопрос. СПб., 1906. С. 50–57. См. также близкие взгляды, представленные в брошюре другого бундовского лидера: *Коссовский В.* Вопросы национальности. Вильна, 1906. С. 105–106.

«община». Похоже, они имели в виду что-то более ограниченное — вроде еврейского культурно-просветительного общества.

В противоположность бундовцам, предельно расширительное толкование автономии предлагали лидеры СЕРП, которых в народе называли сеймистами за их приверженность идее создания в новой России национальных парламентов, или сеймов. Моисей Зильберфарб, главный теоретик партии по этому вопросу, критиковал скромность и вялость бундовской национальной программы. По его мнению, национальным группам должна была предоставляться полная политическая автономия, подразумевающая, что «все вопросы, касающиеся внутренней жизни нации, разрешаются и удовлетворяются автономными национальными органами», постановления которых «обязательны лишь для членов данной нации и лишь в том случае, если они не противоречат смыслу общегосударственных законов»[24].

Согласно партийной программе СЕРП, принятой в 1906 году, в компетенцию еврейской национальной автономии входили не только образование и культура, но также общественное здравоохранение и социальное обеспечение (больницы, бесплатные и дешевые столовые, детские ясли), экономическая и трудовая политика (дешевые кредиты, взаимное страхование, профессиональное образование для рабочих), распространение среди евреев сельскохозяйственных знаний и, наконец, «руководство эмиграционным и переселенческим делом… в направлении территориальной концентрации народных масс». В

[24] Наш национальный идеал и наше национальное движение // Возрождение: (Евр. пролетариат и нац. проблема). СПб., 1905. С. 57. Все материалы в этом сборнике публиковались анонимно. Впоследствии Зильберфарб указал на свое авторство раздела «Принцип национально-политической автономии» и сообщил другие библиографические сведения об этом издании (см.: *Zilberfarb M.* Di grupe “Vozrozhdenie” // Royter pinkes. Varshe, 1921. Z. 126–127).

таком представлении еврейская национальная автономия в диаспоре была призвана направлять средства на строительство еврейского национального очага.

Зильберфарб считал, что для реализации столь грандиозной программы требовалось создание не только национального парламента, но и министерства по еврейским делам в составе российского правительства. Однако положение об этом в партийную программу СЕРП не вошло. (Едва ли Зильберфарб подозревал, что в 1918 году он сам возглавит Министерство по еврейским делам Украинской Народной Республики.)[25]

Растущая национальная ориентация Бунда после революции 1905 года подтолкнула его лидеров к дальнейшей разработке партийной позиции по национально-культурной автономии и к принятию идеи возрождения и реформирования общины. В своей статье 1910 года Медем писал, что было бы ошибкой ограничивать компетенцию общины только надзором над образованием и культурой. Пока по всей России не сформируются демократические государственные учреждения, он считал важным расширить сферу деятельности общины и включить в нее такие вопросы, как здравоохранение, благотворительность и регулирование эмиграции, поскольку в местных «общих» социальных службах евреи могут стать жертвами дискриминации. Его оппонент А. Литвак возражал против того, чтобы община брала на себя такие функции даже временно[26].

[25] См.: Проект программы Еврейской социалистической рабочей партии // Серп. Сб. 1. М., 1907. С. 271–272. Упоминание Зильберфарбом идеи «национального министерства» см.: Возрождение. С. 58. О еврейской автономии на Украине см.: *Frankel J.* The Dilemmas of Jewish Autonomism: The Case of Ukraine, 1917–1920 // Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective / Ed. by H. Aster, P. J. Potychnyi. Edmonton, 1990. P. 263–280; *Abramson H.* A Prayer for the Government: Ukrainians and Jews in Revolutionary Times, 1917–1920. Cambridge, MA, 1999.

[26] См.: *Medem V.* Di yidishe kehile. Z. 27–28; *Litvak A.* Fragn fun der yidisher kehile. Z. 49.

Хотя сеймисты и бундовцы существенно расходились в своих взглядах на функции автономии, в одном они были едины: религиозным вопросам не место в современной общине. Зильберфарб предвидел предстоящую ему и его соратникам «упорную борьбу с культурными пережитками традиционного еврейства… и с либеральной еврейской буржуазией» за установление принципа «отделения религии от национальности». На совещании в Ковне бундовцы, к большой досаде Слиозберга, отстаивали идею чисто секулярной общины. Литвак писал: «Никакими религиозными делами она (светская еврейская община. — *Д. Ф.*) заниматься не должна; никаких раввинов, резников и канторов содержать не должна. Для религиозных дел должны быть созданы отдельные религиозные общества… <…> Мы полагаем, что евреи — это нация. Основные задачи еврейской общины должны быть национальными, культурными. Религия — это дело частное»[27].

Литвак был уверен, что найдется достаточно меценатов для поддержки религиозных институтов и служителей культа, поскольку среди набожных евреев имеется немало людей зажиточных. Полушутя-полувсерьез он отмечал, что со времени полного отделения церкви от государства во Франции «еще ни один священник там от голода не умер»[28].

Семен Дубнов, основоположник общинной идеи, вступил в дискуссию по этому вопросу на страницах беспартийного русскоязычного еженедельника «Еврейский мир». Он предостерегал, что предложение исключить религиозные дела из ведения общинных советов неправильное и вредное, оно породит своего рода дискриминацию культурных нужд ортодоксального сектора. Более того, оно приведет к новому расколу в еврействе, поскольку орто-

[27] См.: Возрождение. С. 67; *Litvak A.* Fragn fun der yidisher kehile. Z. 53–54.

[28] Ibid. Z. 54.

доксы создадут для удовлетворения этих нужд параллельные религиозные организации и отделятся от секуляризованных общин, подрывая тем самым еврейское единство — в то время как именно его достижение и являлось главной целью движения за современную общину.

Дубнов доказывал, что секуляризация общины означает перемещение религиозных дел из положения верховенства или доминирования на позицию равенства с другими сферами общественной жизни. «Выборный общинный совет… должен — наряду с комиссиями по школьному делу, благотворительности, взаимопомощи — учредить и комиссию по заведыванию делами религиозного культа», — писал он. Дубнов напоминал своим читателям, что религиозные дела означают не только синагогальные службы, но и венчания, похороны, обрезания — то есть ритуалы, которые, как он отмечал, задевают «некоторые стороны быта и лиц, стоящих вне молитвенных приходов». Лидер Фолкспартей убеждал: «…в пределах одной общей и для всех авторитетной организации могут быть разграничены отдельные отрасли деятельности…»[29]

Финансирование общины и ее реформирование

Третьим основным вопросом, беспокоившим автономистов, был механизм получения современной общиной средств на свою деятельность. Программа Фолкспартей предполагала двойную систему финансирования. С одной стороны, как местным, так и центральным органам еврейского самоуправления «принадлежит право принудитель-

[29] *Дубнов С. М.* К спору о типе общины // Еврейский мир. СПб., 1910. № 4 (28 янв.). Стб. 1–6. О журнале «Еврейский мир» и о происходивших в его редакции спорах по языковому вопросу и вопросу реорганизации общины см.: *Перельман А. Ф.* Воспоминания. СПб., 2009. С. 77–97.

ного обложения евр[ейского] населения». С другой стороны, они смогут получать пропорциональные отчисления из общегосударственного бюджета на образование и другие переданные им государственные функции[30].

По поводу внутреннего еврейского налогообложения социалисты, такие как Зильберфарб, спешили добавить, что это должен быть прогрессивный подоходный налог, а не одинаковые для всех членские взносы. О прогрессивном налогообложении еврейские социалисты говорили и писали с особой страстью. Причина этого заключалась в том, что действующей формой налогообложения для евреев Российской империи в начале XX века все еще оставался коробочный сбор — потребительский налог на кошерное мясо, поступления от которого шли на содержание общинных синагог, раввинов, кладбищ, *шхиты* (ритуального убоя скота и птицы) и т. д. Причем, в силу определенных особенностей еврейской общины, коробочный сбор являлся даже более регрессивным, чем другие потребительские налоги. Евреи, не соблюдавшие религиозных предписаний и, соответственно, не покупавшие кошерное мясо, фактически избегали его уплаты. К тому же некоторые категории евреев, такие как выпускники высших учебных заведений и члены купеческих гильдий, были официально освобождены от «коробки» и имели право на ежегодную компенсацию. Поскольку две эти группы — нерелигиозные евреи и евреи, освобожденные от уплаты, — частично пересекались, то многие из последней группы получали дополнительный доход — возврат налогов, которые они никогда не платили. Отмена коробочного сбора являлась требованием, с которым соглашались все реформаторы еврейской общины[31].

---

[30] Volkspartei: Евр. нар. партия. С. 28.

[31] См.: Возрождение. С. 69; *Medem V.* Di yidishe kehile. Z. 31. Отмена коробочного сбора стала основным вопросом, который обсуждался на совещании в Ковне (см. источники, приведенные в сноске 3 настоящей главы).

В Бунде, как и повсеместно, звучали и голоса, вообще возражавшие против внутреннего налогообложения и утверждавшие, что все средства общин должны формироваться благодаря пропорциональным отчислениям из государственного бюджета. Еврейские рабочие массы, утверждали бундовцы, просто слишком бедны, чтобы нести двойное налоговое бремя — и со стороны государства, и со стороны общины. Медем, однако, предостерегал, что лишение еврейской общины права получать собственные доходы — это формула национальной зависимости, а не национальной автономии. Если все средства общины будут поступать из общегосударственного бюджета, государство получит контроль над национальным бюджетом евреев. Медем назвал подобное положение дел «автономией со связанными руками». В своей программной статье он приводил различные данные, доказывая, что в России имеется достаточно обеспеченных евреев, способных выдержать прогрессивный общинный подоходный налог[32].

Литвак соглашался, что для финансирования еврейской национальной автономии необходимы как внутреннее налогообложение, так и пропорциональные государственные отчисления. Но он предлагал дополнительный механизм сбора средств для еврейской и других национальных общин — налог на прибыль частных предприятий, который в соответствии с этническим составом их персонала должен поступать различным национальностям[33].

Для участников этой дискуссии возрождение общины являлось не только делом идеального будущего в свободной и демократической России, но и актуальной задачей, требующей немедленных действий. Некоторые из них призывали подготовить законопроект о еврейской общи-

[32] *Medem V.* Di yidishe kehile. Z. 31–33.
[33] *Litvak A.* Fragn fun der yidisher kehile. Z. 57.

не и представить его в Думу — на рассмотрение взамен старого, давно изжившего себя законодательства. Другие полагали, что и без новых законов имеются возможности для реформирования существующих общинных структур — возможности сделать их более демократичными и соответствующими общественным нуждам.

Первопроходцем такого подхода стал Зильберфарб. Он обратил внимание, что действовавший, но давно забытый закон позволял еврейским общинам взимать «вспомогательный коробочный сбор» — со сдачи внаем недвижимого имущества, с промышленности и наследств. По мнению идеолога СЕРП, ничто не мешало общинам снизить коробочный сбор на кошерное мясо до номинального уровня и ввести в действие вспомогательную «коробку», заменив тем самым регрессивный налог с бедных на прогрессивный налог — с богатых. Не существовало также никаких юридических препятствий для перераспределения бюджета, установленного общинными заправилами, таким образом, чтобы он включал поддержку еврейских школ, культурных организаций (библиотек, театров), бюро по трудоустройству, профессиональных школ, кооперативов и даже эмиграционных бюро[34].

Основной неисправимый дефект существующей системы состоял, по словам Зильберфарба, в ее непредставительной природе. В большинстве городов коробочный сбор и еврейский общинный бюджет находились под контролем представителей зажиточных семейств, которые тесно сотрудничали с местными городскими управами и были абсолютно неподотчетны еврейской общине. Первостепенная задача, доказывал Зильберфарб, состояла в повышении уровня общественного сознания и оказании

[34] См.: *Зильберфарб М.* Неотложные задачи еврейской общины // Еврейский мир. СПб., 1909. Июль. С. 1–14 (паг. 2-я).

общественного давления на существующие олигархии, чтобы сделать внутриобщинные процессы публичными. Он упрекал еврейскую интеллигенцию за многолетнюю «политику индифферентизма по отношению к общинным делам и порядкам», что давало олигархии неограниченную свободу действий. Обращаясь к интеллигенции, Зильберфарб писал: «В наше время мы должны были уже научиться смотреть на нашу общину не только как на пережиток исторических времен, но и как на основную ячейку нашей будущей национально-автономной организации. Было бы наивно представлять себе переход от нашего современного положения к автономной национальной жизни как прыжок из царства национального рабства в царство национальной свободы»[35].

Медем и Литвак также считали просвещение масс по вопросам общины и привлечение общественного внимания к ее реформированию первыми необходимыми шагами к возрождению еврейской общинной автономии[36].

К 1913 году общинное движение обладало достаточным потенциалом, чтобы основать собственный ежемесячный журнал «Вестник еврейской общины», с которым активно сотрудничали Семен Дубнов, Моисей Зильберфарб, Яков Лещинский, бундовец Абрам Киржниц, сионист Ицхак Гринбаум и многие другие. Передовая статья его первого номера декларировала: «Среди представителей различных общественных групп и разнообразных идейных течений все чаще и громче слышится голос: Назад к общине! Назад к той организации, которая исстари служила нам щитом от врагов и кровлей для культурного творчества. <…> Еврейство переживает один из наиболее трагических моментов истории своей. И в такой момент

[35] Там же. С. 10 (паг. 2-я).

[36] Заключительные разделы статей Медема и Литвака были озаглавлены «Задачи на сегодня» и «Что теперь?» соответственно.

преступно было бы сдать верную, исторически испытанную позицию. Необходимо сейчас же, пока еще не поздно, взяться за работу укрепления еврейской общины, за постепенное воссоздание ее былой силы»[37].

* * *

По прошествии многих лет дискуссия о возрождении общины представляется скорее теоретической, нежели практической. Тем не менее она привела к существенной трансформации еврейского общественного сознания. Ко времени Русской революции и Парижской мирной конференции в умы восточноевропейских евреев уже глубоко внедрилась концепция еврейской общинной автономии как их неоспоримого естественного права. Это была практически единственная национальная идея, получившая поддержку всех еврейских политических деятелей независимо от партийной принадлежности — от сионистов до бундовцев. С ее помощью национально ориентированные еврейские интеллектуалы выражали свои представления о взаимной ответственности и эмоциональных связях, объединяющих «*klal yisroel*» (еврейский народ в целом), — и стремились придать этим представлениям конкретную политическую форму. В ходе своих идейных баталий они пытались разрешить множество непростых вопросов национальной идентичности и общинного существования, которые до сего дня продолжают беспокоить евреев Израиля и диаспоры.

---

[37] Наши задачи // Вестник еврейской общины. СПб., 1913. № 1. С. 3.

Часть II

ПОЛЬША МЕЖДУ ДВУМЯ МИРОВЫМИ ВОЙНАМИ

Глава 6

НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В КУЛЬТУРЕ НА ИДИШЕ МЕЖВОЕННОГО ПЕРИОДА

Хотя бедствия и тяготы, выпавшие на долю восточноевропейских евреев во время Первой мировой войны и в последующие годы, существенно затрудняли еврейскую культурную деятельность, прекращение царского правления открыло новые возможности для творческого самовыражения на идише. На польских землях, оказавшихся в 1915–1918 годах под немецкой оккупацией, власти не только не препятствовали, но даже способствовали развитию еврейской культуры. А на территориях, оставшихся под контролем России, после Февральской революции был незамедлительно отменен введенный с началом войны запрет любой издательской деятельности на еврейских языках (идише и иврите). Москва, которая находилась за пределами упраздненной теперь черты оседлости, впервые в своей истории сделалась заметным центром культурной работы на идише. Однако наиболее, пожалуй, яркий расцвет еврейской культуры наблюдался в военные годы на Украине — там в период государственной независимости (1917–1920) недолгое время существовало Министерство по еврейским делам, а на смену ему пришла внепартийная (точнее, многопартийная) идишистская

организация — «Культур-лига». В 1919 году под ее эгидой по стране работали шестьдесят три школы с преподаванием на идише, пятьдесят четыре библиотеки, множество хоров, драмкружков и народных университетов. В Киеве сеть учреждений «Культур-лиги» включала среди прочего театральную, музыкальную и художественную студии, а также издательство, выпускавшее книги, газеты и журналы по вопросам образования, культуры и искусства[1].

В период с 1920 по 1939 год еврейство бывшей Российской империи оказалось разделено между Польшей и Советским Союзом — в каждой из этих стран проживало от 3 до 3,5 миллионов евреев (существенно меньшие общины имелись в независимых Литве и Латвии). При этом культура на идише бурно развивалась и в Польше, и в СССР, а Варшава и Москва соперничали между собой в борьбе за звание ее главного центра.

Прежде чем обратиться к межвоенной Польше, уместно будет сделать несколько замечаний по поводу ситуации в СССР, где традиционное триязычие еврейской культуры претерпело драматические перемены. В 1921 году советские власти окончательно запретили литературу, периодику и образование на иврите, который рассматривался ими как язык еврейского клерикализма и сионизма. Отчетливо «еврейская» литература и прочая культурная деятельность на русском языке также получили клеймо «бур-

[1] См.: *Szajkowsky Z.* The Struggle for Yiddish during World War I: The Attitude of German Jewry // Never Say Die!: A Thousand Years of Yiddish in Jewish Life and Letters / Ed. by J. A. Fishman. The Hague; New York, 1981. P. 565–590; *Moss K.* Jewish Renaissance in the Russian Revolution. Cambridge, Mass., 2009. О деятельности «Культур-лиги» см.: *Kazdan Kh.-Sh.* Fun kheyder un “shkoles” biz TSISHO. Meksike, 1956. Z. 432–440; Правда історії: Діяльність євр. культур.-просвіт. організації «Культурна ліга» у Києві (1918–1925) / Укл. М. О. Рибаков. Київ, 2001; *Казовский Г.* Художники Культур-Лиги. Иерусалим; М., 2003. С. 17–41.

жуазных» и всё в большей степени подавлялись. Культура на идише, напротив, обрела статус официальной культуры еврейского национального меньшинства и получила государственную поддержку. Статистические данные, отражающие формирование соответствующих культурных институтов, впечатляют: в 1931 году советские школы с преподаванием на идише посещало 120 тысяч учеников, на этом языке работало двадцать государственных театров. В 1935 году в СССР увидело свет 437 наименований книг на идише, выходило также 41 периодическое издание[2].

Но в то же время новые общественно-политические условия в Советском Союзе способствовали ускорению языковой и культурной русификации евреев. Главными среди этих условий стали, во-первых, снятие ограничений на доступ к высшему образованию и государственной службе, что привело к стремительному притоку в эти сферы евреев; во-вторых, масштабная миграция евреев в Москву и Ленинград — города, где и прежде, и теперь они составляли лишь незначительное меньшинство населения; и в-третьих, торжество коммунистической идеологии интернационализма, сопровождавшееся подавлением

---

[2] О культуре на идише в СССР см.: Идиш: язык и культура в Советском Союзе / Науч. ред. Д. Фишман и др. М., 2009; Pirsumim yehudiyim be-Vrit ha-Moʻatsot, 1917–1960 / Ed. by Kh. Shmeruk. Yerushalayim, 1961. P. 19–131; *Schulman E.* A History of Jewish Education in the Soviet Union. New York, 1971; *Veidlinger J.* The Moscow State Yiddish Theatre. Bloomington, 2000; Ha-te’atron ha-yehudi bi-Verit ha-Moʻatsot / Ed. by M. Altshuler. Yerushalayim, 1996. В более общем плане см. также: *Gitelman Z.* Jewish Nationality and Soviet Politics: The Jewish Sections of the CPSU, 1917–1930. Princeton, NJ, 1972; *Bemporad E.* Becoming Soviet Jews: The Bolshevik Experiment in Minsk. Bloomington; Indianapolis, 2013; *Зельцер А.* Евреи советской провинции: Витебск и местечки, 1917–1941. М., 2006. Статистические данные заимствованы из работ: Pirsumim yehudiyim be-Vrit ha-Moʻatsot. P. 66, 86; *Schulman E.* A History of Jewish Education in the Soviet Union. P. 93; Ha-teatron ha-yehudi bi-Verit ha-Moʻatsot. P. 3.

еврейской религиозной жизни и всех форм еврейской национальной идеологии.

В результате, благодаря государственной поддержке, в 1920–1930-е годы культура на идише процветала, в то время как сам язык стремительно сдавал позиции. В 1926-м его считали родным 70,4% евреев Советского Союза; к 1939-му этот показатель снизился до 39,7%. Среди еврейских юношей, служивших в Красной армии, число назвавших идиш родным составляло всего 20,1%[3].

Кроме того, советская культура на идише бурно развивалась, но только в том виде и в тех формах, которые санкционировались властями, и только до тех пор, пока государство считало это необходимым. Власти рассматривали идиш, прежде всего, как средство распространения среди евреев коммунистического мировоззрения, а потому, например, 213 из 437 книг на идише, изданных в 1935 году, то есть почти 50%, являлись переводами с русского, преимущественно — советской политической литературы и учебников. Более того, если принять во внимание ярко выраженную коммунистическую, советскую, антинациональную и антирелигиозную направленность периодики, книг и школы на идише, то остается открытым вопрос, чему они служили в большей степени — поддержанию у еврейской аудитории интереса к культуре на родном языке или же облегчению перехода этой аудитории к советской культуре и образованию на русском. Второе представляется более вероятным.

Эпоха Большого террора 1937–1938 годов существенно отразилась на положении еврейской культуры в СССР: центральная ежедневная газета на идише «*Der emes*» («Правда»), издававшаяся в Москве, была закрыта, а ее главный редактор Моисей Литваков — арестован и рас-

[3] См.: *Altshuler M.* Soviet Jewry on the Eve of the Holocaust. Jerusalem, 1998. P. 90–92.

стрелян; в Белоруссии полностью исчезли школы с преподаванием на идише, а на Украине их число радикально сократилось; еврейские научные институты в Минске и Киеве оказались упразднены, а многие представители еврейской культурной элиты (включая известного писателя Моисея Кульбака) были репрессированы как «враги народа» и погибли в тюрьмах или лагерях. Состояние советской культуры на идише, сложившееся к 1939 году, можно определить как медленное удушение властями.

В Польше общественно-политические условия были иными, более благоприятными для сохранения идиша. Концентрация еврейского населения здесь оставалась высокой — евреи составляли 30–40% жителей крупных городов; антисемитизм получил распространение в самых широких общественных слоях; доступ евреев к высшему образованию оказался ограничен негласными процентными нормами, а их трудоустройство в государственном секторе — практически невозможным. В то же время еврейское национальное самосознание было чрезвычайно высоко. Соответственно, языковая аккультурация в Польше протекала медленнее, чем в Советском Союзе, в особенности на восточных окраинах страны (в так называемых Восточных Кресах), где ранее евреи в большей степени тяготели не к польской культуре, а к русской. Согласно переписи 1931 года, 80% еврейского населения Польши считало идиш своим родным языком. Идиш удерживал позиции даже в молодежной среде: в 1937 году родным языком его назвали 53% евреев — студентов высших учебных заведений[4].

[4] См.: *Shmeruk Ch.* Hebrew-Yiddish-Polish: A Trilingual Jewish Culture // The Jews of Poland between Two World Wars / Ed. by Y. Gutman et al. Hanover, NH; London, 1989. P. 285–311; *Mendelsohn E.* The Jews of East Central Europe between the Two World Wars. Bloomington, 1983. P. 11–84.

В Польше культура на идише никогда не получала государственного финансирования и не обладала официальным статусом, она являлась исключительно продуктом коммерческой деятельности или плодом усилий независимых общественных организаций и политических партий. При этом общий объем печатной продукции был весьма внушителен. В 1934 году вышло 281 наименование книг, кроме того печаталось 14 ежедневных газет и 58 других периодических изданий на идише. Социальный состав потребителей еврейского печатного слова демонстрировал одновременно признаки экспансии идиша и его упадка. С одной стороны, ортодоксальные евреи, самая консервативная часть еврейского населения, теперь выпускали ежедневные газеты, еженедельники, различные журналы именно на этом языке — что являлось совершенно новым явлением. Сионисты различных направлений в годы между войнами также издавали бо́льшую часть своей периодики на идише. По существу, эпоха ежедневных и еженедельных изданий на иврите в Восточной Европе завершилась. В межвоенной Польше издавалась всего одна ивритская газета — иногда ежедневно, иногда раз в неделю, иногда ее выпуск и вовсе прекращался[5].

С другой стороны, идиш, хотя и одерживал явную победу над ивритом, сталкивался с все более серьезной конкуренцией со стороны польского языка. Почти все евреи страны в рассматриваемый период свободно говорили на нем и постепенно начинали читать по-польски не меньше, чем на идише, а порой и больше. Эту тенденцию подтвердило исследование, проведенное в 1926 году в одной из крупнейших еврейских публичных библиотек страны:

[5] Приведенные статистические данные см.: *Linder M.* Dos yidishe drukvezn in Poyln in di yorn 1933–1934 // YIVO-bleter. Vilne, 1936. Band 10. Z. 304, 310. Об ортодоксальных изданиях см.: *Lang Caplan B.* Orthodox Yiddish Literature in Interwar Poland: PhD diss. New York: Columbia University, 2004.

из выданных читателям книг 43,4% оказались на идише и лишь 41% — на польском[6]. Евреи не только читали общую польскую литературу — возникла обширная польскоязычная еврейская периодика, престиж и читательская аудитория которой неуклонно росли. В то время как культура на идише до самого конца удерживала сильные позиции, многое указывало на то, что ее долгосрочное будущее туманно — и это вызывало серьезную озабоченность среди идишистов.

Тенденции развития еврейской культуры

В межвоенной Польше еврейская культура претерпела отчетливый процесс профессионализации. В 1916 году в Варшаве был основан Союз еврейских писателей и журналистов (*Fareyn fun yidishe literatn un zhurnalistn*), который объединил литераторов страны, пишущих на идише. Он выработал критерии членства, систему членских взносов, права и привилегии для своих членов, защищал их профессиональные интересы, занимался урегулированием трудовых споров. Варшавская штаб-квартира союза, располагавшаяся по адресу: Тломацкая, 13, стала важнейшим центром притяжения для еврейских писателей и вращавшихся вокруг них представителей богемы. Создание союза установило четкое разграничение между профессиональными литераторами и любителями. Сходный процесс шел и в театральной сфере — под эгидой Союза еврейских артистов (*Fareyn fun yidishe artistn*), образованного в 1919 году[7].

---

[6] См.: *Vinter Sh.* Vegn eynike bibliotek-tsifern // Bikher-velt. Varshe, 1928. № 6. Z. 62–64.

[7] См.: *Kohen N.* Sefer, sofer, ve-ʻiton: Merkaz ha-tarbut ha-yehudit be-Varshah, 1918–1942. Yerushalayim, 2003; *Bernshteyn M. V.* Di organizatsye fun di yidishe artistn, 1916–1939 // Yidisher teater in Eyrope tsvishn beyde velt-milkhomes. Nyu-York, 1968. Band [1]. Z. 339–436.

Количественный рост и профессионализация писательской деятельности на идише особенно наглядно демонстрировались бурным развитием варшавской периодики. Редакция «*Haynt*», крупнейшей ежедневной газеты на идише (с 1920 года — сионистской), в 1928 году состояла из двадцати восьми журналистов и писателей — и это не считая собственных корреспондентов по всей Польше, а также в Палестине (одно время их там насчитывалось пять), Париже, Лондоне, Берлине, Нью-Йорке, Праге, Гааге и Салониках. В газете имелись также производственный и коммерческий отделы, в каждом из которых трудилось не меньше сотрудников, чем в самой редакции. Всего в 1930-е годы в газете числилось более 140 сотрудников, некоторые из которых занимались специальными еженедельными приложениями или работали в дочерних изданиях, таких как, например, еженедельник «*Velt-shpigl*» («Всемирное зеркало»), и в существовавшем при газете издательстве «*Yehudia*». По существу, «*Haynt*» превратилась в настоящую печатную империю, уже ничем не напоминавшую о временах «*Kol mevaser*» Александра Цедербаума[8].

Возникновение издательств, выпускавших исключительно литературу на идише и располагавших собственными типографиями, редакторами и отделами распространения, само по себе служило еще одним показателем профессионализации. Прошли времена, когда авторы, писавшие на идише, сами редактировали и сами продавали свои сочинения. Самыми авторитетными из таких издательств являлись варшавская «Культур-лига» и «*Vilner farlag fun Boris Kletskin*», до 1925 года располагавшееся в Вильне, а затем перебазировавшееся в Варшаву. «Культур-лига»

[8] См. статьи о газете «*Haynt*» Хаима Финкельштейна, Ицхака Гринбаума и Азриэля Карлебаха в сборнике: Fun noentn over. Band 2. Yidishe prese in Varshe. Nyu-York, 1956. Z. 69–213.

учредила литературный еженедельник «*Literarishe bleter*» («Литературные страницы», 1924–1939), созданный по образцу польского журнала «*Wiadomości Literackie*» и ставший основным рупором еврейской интеллигенции по вопросам литературы, театра и изобразительного искусства. Борис Клецкин брался за смелые и масштабные проекты, например осуществил первые европейские издания собраний сочинений Шолом-Алейхема (в двадцати восьми томах) и И.-Л. Переца (в восемнадцати томах). Высокий профессионализм и относительная дешевизна еврейского книгоиздания в Польше приводили к тому, что крупные американские авторы, такие как Иосиф Опатошу и Г. Лейвик, предпочитали публиковать свои новые произведения и собрания сочинений именно там, а не в США. Соответственно, польские еврейские издательства работали на мировой книжный рынок, в том числе и на американский[9].

Одновременно интенсивно развивались и массовая, популярная культура на идише, и рафинированная, элитарная, при этом разрыв между ними рос и взаимное раздражение усиливалось. На одном конце спектра находились дневные варшавские бульварные газеты, например «*Hayntike nayes*» («Сегодняшние новости»), «*Radio*» и «*Undzer ekspres*» («Наш экспресс»), где публиковались краткие сводки новостей и сенсационные истории «из жизни», написанные простым, доступным языком. К массовой культуре относились также музыкально-комедийные представления, шедшие в варшавском театре «*Tsentral*», — люди утонченные именовали их уничижительным термином «*shund*» («мусор»). На другом конце спектра располагались «*Literarishe bleter*» и журналы, из-

[9] О «Культур-лиге» и журнале «*Literarishe bleter*» см. воспоминания редактора этого журнала Нахмана Майзеля: *Mayzel N.* Geven amol a lebn. Buenos-Ayres, 1951.

дававшиеся всевозможными литературными объединениями, такими как «*Khalyastre*» («Банда») и «*Yung Vilne*» («Молодая Вильна»), а также наиболее серьезные театральные коллективы — Виленская труппа и Варшавский еврейский художественный театр, которым руководили Ида Каминская и Зигмунд Турков[10].

Литература и театр на идише добились в ту эпоху выдающихся художественных достижений. Среди наиболее значительных произведений можно выделить два: экспрессионистскую драму С. Ан-ского «Дибук», написанную еще во время Первой мировой войны, но впервые сыгранную на идише только в 1920-м (эта постановка, осуществленная Виленской труппой, имела беспрецедентный успех — как у критиков, так и у широкой публики — и послужила основой художественного фильма, снятого в 1938 году), и исторический роман Исаака Башевиса-Зингера «Сатана в Горае», опубликованный в 1933 году (эта книга стала отправной точкой литературной карьеры будущего нобелевского лауреата, а тогда получила престижную премию Союза еврейских писателей и журналистов).

Все сферы культуры, от массовой до элитарной, охватывались и поддерживались сетью всевозможных местных обществ, занимавшихся организацией культурного досуга своих членов, — прежде всего библиотеками и читальными залами. Практически все местные отделения всех еврейских политических партий и профсоюзов, а также все местные культурные объединения обладали собственными библиотеками. В крупных общинах работали

---

[10] См.: *Cohen N.* Shund and the Tabloids: Jewish Popular Reading in Inter-War Poland // Polin. Oxford, 2003. Vol. 16. P. 189–211; *Wolitz S.* Di Khalyastre: The Yiddish Modernist Movement in Poland // Yiddish. Flushing, NY, 1981. Vol. 4. No. 3. P. 5–19; *Cammy J.* Tsevorfene Bleter: The Emergence of Yung Vilne // Polin. Oxford, 2001. Vol. 14. P. 170–191. О еврейских художественных театрах см.: Yidisher teater in Eyrope tsvishn beyde velt-milkhomes. Band [1]. Nyu-York, 1968.

также публичные библиотеки — коммерческие или общественные. Учитывая бедность и низкий образовательный статус аудитории, можно говорить о существовании в межвоенной Польше весьма развитой читательской культуры на идише. Кроме того, действовали многочисленные любительские хоры и драмкружки, которые, как правило, также были связаны с определенными культурными объединениями или политическими партиями и укрепляли социальные связи между их членами. Хоровое пение и выступления любительских хоров пользовались такой популярностью, что являлись даже более значимым средством распространения еврейской музыкальной культуры, чем концерты профессиональных вокалистов[11].

Новой чертой культуры на идише стал в этот период возросший интерес еврейской интеллигенции и населения в целом к европейской литературе, с которой теперь знакомились в переводах. Согласно одному подсчету, почти четверть всех книг на идише, изданных в Польше за 1923 год, представляли собой именно переводы. Более половины репертуара Варшавского еврейского художественного театра составляли переводные пьесы (Мольера, Андреева, Гюго, Чехова, Ромена Роллана, Достоевского и других). Страницы «*Literarishe bleter*» пестрели переводами из европейских авторов и критическими разборами их произведений — наглядное свидетельство того, что интересовались ими не только моноязычные массы, но и многоязычная еврейская интеллигенция. В итоге распространялось осознание того, что культура на идише — неотъемлемая часть европейской культуры и обращается она к тем же общим проблемам человеческого бытия

[11] См.: *Fater I.* Yidishe muzik in Poyln tsvishn beyde velt-milkhomes. Tel-Aviv, 1970. О драмкружках и в целом о еврейской театральной культуре в межвоенной Польше см. воспоминания Зигмунда Туркова: *Turkov Z.* Di ibergerisene tkufe. Buenos-Ayres, 1961.

и художественного творчества, а не существует лишь в собственном, полностью изолированном «еврейском мире»[12].

Определенная зрелость, достигнутая литературой на идише, повлекла за собой важный шаг международного признания — учреждение идиш-секции ПЕН-клуба со штаб-квартирой в Польше. Создание такой секции явилось ответом на петицию и ряд заявлений со стороны еврейских литераторов и первым случаем, когда ПЕН-клуб принял в свои ряды литературу без государства (до того речь шла только о литературах определенных стран). Решение это отчасти стало реакцией на исключение из польского ПЕН-клуба авторов, писавших на идише, — при этом международная организация постановила, что идиш-секция будет располагаться в Вильне, а не в столице страны Варшаве, где уже существовала польская секция. Такое территориальное размежевание как нельзя лучше отразило отчуждение, наблюдавшееся тогда в отношениях между двумя литературами[13].

Однако, несмотря на достижения, при более пристальном рассмотрении культура на идише в межвоенной Польше представала молодой и недостаточно развитой. Так, одной из ее отличительных черт являлось отсутствие выраженной специализации среди представителей культурной элиты. В своем творчестве писатели и прочие интеллектуалы удивительным образом сочетали высокие и низкие формы словесности, а литературную деятельность — с внелитературной. Трудно было отыскать драматурга, даже известного, который одновременно не вы-

[12] См.: *Mayzel N.* Geven amol a lebn; *Turkov Z.* Di ibergerisene tkufe. Приведенные статистические данные о книгоиздании см.: *Mayzel N.* Dos yidishe bukh in yor 1923 // Bikher-velt. Varshe, 1923. № 6. Shp. 512.

[13] Об идиш-секции ПЕН-клуба см: *Reyzen Z.* Der yidisher pen-klub in Vilne // Vilner almanakh / Unter der red. fun A.-Y. Grodzenski. Vilne, 1939. Z. 95–108 (переиздание: Nyu-York, 1992); *Kohen N.* Sefer, sofer, ve-‘iton.

ступал бы в качестве прозаика или критика; нелегко было встретить ученого, даже самого выдающегося, который одновременно не работал бы журналистом. Так, Залман Рейзен, видный филолог, содиректор Еврейского научного института ИВО (*Yidisher visnshaftlekher institut, YIVO*) в Вильне, редактировал в то же время местную ежедневную газету «*Tog*» («День»). Алтер Кацизне, один из самых успешных еврейских драматургов Польши, а также крупный поэт и романист, на жизнь тем не менее зарабатывал как фотокорреспондент нью-йоркской газеты «*Forverts*» («Вперед»). Хаим-Шлойме Каждан, один из руководителей Центральной организации еврейских школ ЦИШО (*Tsentrale yidishe shul-organizatsye, TSISHO*) и редактор его педагогического журнала, сотрудничал также в качестве критика в «*Literarishe bleter*», а по заказу ИВО перевел (с русского) несколько томов «Всемирной истории еврейского народа» С. Дубнова[14].

Отсутствие четких профессиональных разграничений отчасти было следствием слабой экономической базы еврейской культуры в Польше. Чтобы заработать на жизнь, интеллектуалам приходилось разбрасываться. Финансово успешными культурными институтами являлись только ежедневная пресса и некоторые наиболее популярные театры. Но слабая специализация в среде интеллектуалов отражала и другую особенность: отсутствие устоявшихся, институализированных традиций в различных сферах еврейской культурной деятельности, а также психологических барьеров, разделявших эти сферы. Профессор мог выступать в качестве журналиста, а педагог — в качестве литературного критика, поскольку в их собственном представлении все они занимались разными аспектами одного и того же общего дела — культурного строительства на идише.

---

[14] Биографии Каждана, Кацизне и Рейзена см.: Leksikon fun der nayer yidisher literatur. Nyu-York, 1981. Band 8. Z. 36–38, 117–118, 478–482.

Образование

До Первой мировой войны почти не существовало современных школ с преподаванием на идише — и это в ту эпоху являлось самым значимым пробелом в системе еврейских культурных институтов. Идиш передавался из поколения в поколение изустно, институализированное обучение полностью или почти полностью отсутствовало, что во многих аспектах ставило культуру на идише в аномальное положение. Так, в результате большинство носителей идиша никогда не изучали правописание или грамматику и у них практически отсутствовало представление о какой-либо языковой норме. Даже само название языка в разных изданиях писалось по-разному — *yudish*, *idish* или *yidish*. Отсутствие школ означало также, что носители языка не изучали литературу на идише и, как правило, не были знакомы с литературным каноном. Но самым, вероятно, тревожным следствием этой ситуации было то, что аккультурация оставалась непременным условием для получения полноценного образования. Это подстегивало русификацию и полонизацию, а идишу придавало более низкий статус в сравнении с «настоящими» языками.

В межвоенный период положение изменилось. Возникла многоуровневая система современного образования на идише: начальные и средние школы, техническое и профессиональное обучение, даже некоторые формы высшего образования. Движущей силой этого процесса стали поборники идишизма, рассматривавшие язык и литературу на нем в качестве главных еврейских ценностей. Система образовательных учреждений на идише являлась для них важнейшим механизмом, позволяющим передать язык и литературу следующему поколению и успешно противостоять языковой ассимиляции. Создание целостной

культурной системы на идише, в основе которой лежало бы образование, они считали коренной целью своего движения.

Школы на идише стали новейшей формой еврейского образования в Восточной Европе (двуязычные иврит-русские школы существовали в царской России уже с 1890-х годов). После начального периода спонтанного и хаотического роста в период немецкой оккупации, эти школы объединились в ЦИШО, организацию, основанную в Варшаве в 1921 году. В результате ожесточенного, непримиримого межпартийного соперничества, характерного для польского еврейства в период между войнами, ЦИШО вскоре оказалась под контролем двух марксистских партий — Бунда и левых «Поалей-Цион». Другие, немарксистские идишистские партии — либеральная Фолкспартей под руководством Ноаха Прилуцкого и умеренно-социалистическая «Фарейникте» (конгломерат довоенных сеймистов и социалистов-территориалистов) — значимыми политическими силами в 1920–1930-е годы не являлись. Соответственно, школы ЦИШО считали себя «пролетарскими» и отличались ярко выраженной социалистической и светской ориентацией. Обычно иврит и религиозные предметы в них не преподавались[15].

В Вильне, где проживала третья по численности еврейская община Польши, ситуация была иной. Там у идишизма имелась более широкая социальная база, а местная традиция образовательной деятельности на идише зародилась еще в 1905 году. Соответственно, в Вильне школы с преподаванием на идише возникли независимо от политических партий и в 1919 году объединились в Центральный комитет по образованию ЦБК (*Tsentral*

[15] См.: *Kazdan Kh.-Sh.* Di geshikhte fun yidishn shulvezn in umophengikn Poyln. Meksike, 1947.

bildungs-komitet, TSBK). Школы ЦБК видели себя не «пролетарскими», а «современными» или «светскими» еврейскими школами. Как правило, в них изучали Библию «с культурно-исторической точки зрения», а также иврит, и отмечали еврейские праздники. С 1921 года ЦБК стал автономным местным подразделением ЦИШО[16].

Перед школами ЦИШО стояла задача претворить идишистские идеи в реальную жизнь. Необходимо было гармонически сочетать в учебном процессе три блока дисциплин: польские история, язык и литература — преподаваемые по-польски; еврейские предметы (еврейская история, идиш и литература на нем) — преподаваемые на идише; общеобразовательные предметы (всемирная история, география, математика, естествознание) — также преподаваемые на идише. Необходимо было подготовить учебники по еврейским и общеобразовательным предметам. Необходимо было упорядочить правила орфографии и грамматики идиша, а также добиться повсеместного внедрения этих правил. Школы нуждались в терминологическом аппарате на идише для преподавания химии, алгебры и других общеобразовательных предметов. Остро стоял и вопрос об отношении школ к иудаизму и еврейской религиозной традиции[17].

Школы ЦИШО выступили первопроходцами в области внедрения передовых образовательных идей и методов, таких как совместное обучение, физическое воспитание, творческие занятия (уроки музыки и изобразительного

---

[16] Об образовании на идише в Вильне перед Первой мировой войной см. главу 4 настоящей книги. О подъеме идишистского движения в Вильне в годы Первой мировой см.: *Kassow S.* Jewish Community Politics in Transition: The Vilna Kehile, 1919–1920 // YIVO Annual. Evanston, IL, 1991. Vol. 20. P. 61–92. Об идише в межвоенной Вильне см. воспоминания историка Люси Давидович: *Dawidowicz L.* From That Place and Time: A Memoir, 1938–1947. New Brunswick, NJ, 2008.

[17] См. об этом главы 7 и 8 настоящей книги.

искусства), внеклассная работа (научные опыты, экскурсии), ученическое самоуправление, родительские комитеты, учет новейших рекомендаций теории образования и возрастной психологии.

Достижения школьной системы на идише впечатляли, однако при этом число охваченных ею учащихся оставалось скромным. Из 180181 ученика, посещавших всевозможные еврейские школы Польши в 1936 году (что само по себе составляло примерно треть всех еврейских детей страны), лишь 16486, или 9%, учились в школах ЦИШО. Относительно низкая востребованность этой системы имела целый ряд причин. Идишистские школы, как и все еврейские школы Польши, не получали государственного финансирования и вынуждены были взимать плату за обучение с родителей, в основном людей скромного достатка. Кроме того, школы ЦИШО подвергались особенно активным нападкам и преследованиям со стороны польских властей, которые видели в них рассадники коммунизма (некоторые из них оказались в конце концов насильственно закрыты). К тому же выпускники этих школ не получали аттестатов государственного образца, дававших право на поступление в высшие учебные заведения.

Поскольку школы с преподаванием на идише были явлением новым и непривычным, многие родители относились к ним с настороженностью, боясь, что обучение там лишит их детей видов на будущее — дети либо не овладеют в нужной степени польским языком, либо получат второсортное образование. Наконец, откровенная партийная ангажированность школ ЦИШО ограничивала контингент их учащихся лишь детьми, чьи родители придерживались социалистических убеждений. (В Вильне, где школы на идише не имели явной партийной окраски, 41% всех учащихся, посещавших еврейские школы, обучались в школах ЦБК.) По всем перечисленным выше причинам

школы оставались самым слабым звеном в системе культурных институтов на идише[18].

Впрочем, образование на идише в межвоенный период не сводилось к одним только школам ЦИШО и ЦБК. С 1928 года в Польше функционировала также более скромная по масштабам система двуязычных (идиш-ивритских) школ под названием «*Shul-kult*», в рамках которой обучалось более трех тысяч детей. Кроме того, на идише велось обучение в сети технических училищ ОРТа (Общества ремесленного труда), еврейской благотворительной организации по распространению квалифицированного профессионального и сельскохозяйственного труда, основанной еще в 1880 году. Сеть включала также политехникум в Вильне, который издавал на идише литературу по механике, электротехнике, инженерному делу и другим отраслям. В совокупности с ремесленными и сельскохозяйственными училищами, медучилищем, консерваторией, театральным училищем и учительской семинарией общее число студентов профессиональных училищ с преподаванием на идише в канун войны составляло в Польше около пяти тысяч человек[19].

Расцвет науки

Еще одной заметной лакуной в системе культурных институтов на идише перед Первой мировой войной являлось отсутствие научной литературы. Раввинистические

[18] Приведенные статистические данные о числе учащихся см.: *Kazdan Kh.-Sh.* Di geshikhte fun yidishn shulvezn in umophengikn Poyln. Z. 550; Oyf di khurves fun milkhomes un mehumes: Pinkes fun gegntkomitet EKOPO. Vilne, 1931. Z. 692–693.

[19] О деятельности ОРТ в Польше см.: *Shapiro L.* The History of ORT. New York, 1980. Большинство профессиональных училищ с преподаванием на идише располагались в Вильне и описаны в сборнике «*Vilner almanakh*» (1939).

сочинения, как в их традиционной, так и в новой (критической) форме, всегда писались на иврите. А материалы современных исследований, осуществлявшихся, например, Еврейским историко-этнографическим обществом, публиковались по-русски, в частности — в издававшемся обществом журнале «Еврейская старина». После 1905 года вышло в свет несколько работ на идише, посвященных собственно этому языку и литературе на нем, но они представляли собой разрозненные публикации, а за их авторами не стояла какая-либо институциональная база или организационный центр.

Мысль о создании университета или академии с преподаванием на идише оставалась утопической мечтой идишистов с того самого момента, как в 1899 году ее впервые выдвинул Хаим Житловский. Соответственно, основание в 1925 году Еврейского научного института ИВО вызвало широкий общественный резонанс — это событие рассматривалось как переломный момент в становлении современной культуры на идише. Сам институт располагался в Вильне, однако некоторые из его подразделений находились в Берлине (вплоть до 1933 года, после чего они перебазировались в Париж), а в Нью-Йорке функционировал, и весьма активно, американский филиал. ИВО, по словам его научного секретаря Макса Вайнрайха, представлял собой «высшую научную инстанцию всемирного сообщества говорящих на идише»[20].

Структура и организационные основы деятельности ИВО создавались по образцу академических научных институтов европейских стран. Имелось четыре научные секции: филологическая, историческая, экономико-статистическая и психолого-педагогическая. Важнейшим достижением явился при этом уже сам выход науки на идише за пределы филологической сферы. Направления

[20] *Vaynraykh M.* Der YIVO tsu zayn bar-mitsve // Vilner almanakh. Z. 77

исследований в рамках каждой секции определялись ее членами, группой видных ученых, не состоявших (за исключением секретаря секции) в штате ИВО и не получавших там заработную плату. Каждая секция готовила и публиковала собственную серию научных изданий — «*Historishe shriftn fun YIVO*» («Исторические труды ИВО»), «*Filologishe shriftn fun YIVO*» («Филологические труды ИВО») и т. д. — а также монографии, сборники документов и другие материалы. В 1931 году ИВО приступил к выпуску журнала под названием «*YIVO-bleter*», причем каждая секция отвечал за отбор, рецензирование и подготовку к печати собственных материалов.

Научная деятельность ИВО отражала светскую, идишистскую и автономистскую ориентацию его основателей и руководителей. Филологическая секция занималась изучением идиша и литературы на нем, а не ивритской литературы, не говоря уже о Библии и раввинистических текстах; в центре внимания исторической секции находилась прежде всего история восточноевропейского еврейства, при этом почти не проводились исследования в области античной и средневековой еврейской истории. Однако, оставаясь в рамках определенной подобным образом предметной области, ИВО всеми силами старался соблюдать внепартийность, объективность и плюрализм своих научных методов и оценок[21].

Особенно активную работу вела филологическая секция — в немалой степени потому, что исполнительное бюро ИВО в Вильне состояло из трех филологов: Макса Вайнрайха, Залмана Рейзена и Зелика Калмановича. В состав секции входили два подразделения, именовавшихся

---

[21] Идеология ИВО и его место в еврейской общественной жизни Польши рассмотрены в главе 9 настоящей книги. См. также: *Kuznitz C.* YIVO and the Making of Modern Jewish Culture: Scholarship for the Yiddish Nation. New York, 2014.

комиссиями. Первая из них, фольклорная, осуществляла полевые исследования, проводила опросы и собрала более ста тысяч образцов еврейского народного творчества — песен, сказок, пословиц, идиоматических выражений, анекдотов, обычаев, предметов декоративно-прикладного искусства. Вторая комиссия, терминологическая, занималась составлением сотен разнообразных списков: слов, имевших хождение среди представителей традиционных еврейских ремесел и торговли, а также новых терминов в области математики, физики и естествознания — для использования в школах.

Филологическая секция являлась также главной движущей силой в деле разработки и внедрения нормативной орфографии идиша. Свод основных правил был принят ЦИШО еще в 1921 году, затем его расширили и видоизменили на конференции ИВО в 1928-м, а окончательный вариант утвердили на совместной конференции ИВО и ЦИШО в 1936-м. Однако, не являясь государственной организацией, институт не мог принудить кого-либо следовать этим правилам, а потому орфографическая система ИВО приживалась медленно и непоследовательно. Большинство периодических изданий и книжных издательств перестали, как того и требовал ИВО, использовать непроизносимые буквы *hey* (эквивалент латинской *h*) и *ayin* (эквивалент латинской *e*), теперь в них писали «*yidn*» вместо «*yiden*», «*ershter*» вместо «*ehrshter*» и т. д. Однако крупные ежедневные газеты игнорировали эти нововведения. Лишь немногие печатные издания, за исключением собственных изданий ИВО, использовали, как предполагалось по новым правилам, диакритические знаки над буквами *fey* (эквивалент латинской *f*) и *vet* (эквивалент латинской *v*). В большей степени филологическая секция преуспела с распространением стилистических и грамматических норм среди еврейских литераторов, в основном

посредством публикаций в своем информационном бюллетене, в «*YIVO-bleter*» и в специальном журнале «*Yidish far ale*» («Идиш для всех», 1938–1939). При этом одной из основных целей нормотворческой деятельности ИВО было отделить идиш от современного немецкого языка и искоренить германизированный стиль, обозначаемый обычно словом «*daytshmerish*»[22].

Исторической секцией руководил Илья Чериковер, ученик и последователь основателя русско-еврейской историографии Семена Дубнова. ИВО рассматривал себя в качестве продолжателя дубновской традиции и осуществил публикацию основных трудов мэтра в переводе с русского на идиш. Научные интересы Чериковера имели отчетливый русско-еврейский уклон (история погромов на Украине, ранняя история еврейского рабочего и социалистического движения). Крупнейшие исследователи истории польского еврейства, такие как Мейер Балабан, занимавшийся еврейским населением старого Царства Польского, а также историей евреев Люблина и Кракова, подчеркнуто дистанцировались от ИВО и публиковали свои работы преимущественно по-польски. Эту отчужденность удалось частично преодолеть в 1930-е годы, когда на сцену вышло новое поколение историков и при секции активно заработала комиссия по истории евреев Польши[23].

В целом организационная модель ИВО — небольшой постоянный штат научных сотрудников, совмещавших ис-

---

[22] О фольклорной комиссии см.: *Gottesman I. N.* Defining the Yiddish Nation: The Jewish Folklorists of Poland. Detroit, 2003. О современной орфографии идиша и орфографической системе ИВО см.: *Shekhter M.* Fun folkshprakh tsu kulturshprakh: An iberblik fun der historye funem eynhaytlekhn yidishn oysleyg // Der eynhaytlekher yidisher oysleyg. Nyu-York, 1999. Z. 1–113.

[23] См.: *Trunk Y.* YIVO un di yidishe historishe visnshaft // YIVO-bleter. Nyu-York, 1980. Band 46. Z. 242–254; *Dobrodzycki L.* YIVO in Inter-War Poland: Work in the Historical Sciences // The Jews of Poland between Two World Wars. P. 494–518.

следовательскую деятельность с административной, плюс значительное число ученых (членов различных секций), работавших внештатно, без зарплаты, — способствовала проведению коллективных исследований и написанию статей, а не подготовке крупных монографий отдельных авторов.

Помимо исследовательской и издательской деятельности в рамках секций, ИВО прилагал большие усилия для пополнения своих библиотеки и архива. Осуществлялось это преимущественно силами добровольцев — так называемых «сборщиков» (*zamlers*), которые получали от сотрудников института указания относительно того, какие именно материалы следует собирать на местах и отсылать в Вильну. Благодаря энергичным общественным кампаниям, библиотека также получала непосредственно от издателей бесплатные экземпляры большинства книг, выходивших на идише в Польше, других странах Восточной Европы и США. Возросший авторитет ИВО способствовал тому, что многие еврейские организации Польши назначили его хранилищем своих архивов. К началу Второй мировой войны в библиотеке института насчитывалось сорок тысяч книг и десять тысяч годовых комплектов различных периодических изданий, а в архиве содержалось 175 тысяч единиц хранения.

Позднее других, в 1935 году, возник еще один элемент административной структуры ИВО — аспирантура. Начинающие ученые овладевали знаниями и проводили исследования под руководством научных сотрудников института, некоторые из аспирантов одновременно являлись студентами виленского Университета Стефана Батория. Всего за время существования аспирантуры (с августа 1935-го по июнь 1940-го) в ней обучалось восемьдесят два человека[24].

[24] См.: YIVO-bleter. Nyu-York, 1980. Band 46. Z. 57.

Свойственные ИВО скрупулезность, точность, современная научная методология, высокие стандарты явились для культурной деятельности на идише беспрецедентными новациями. Все эти черты, отличавшие организацию в целом, отчетливее всего видны на примере работы ее библиотеки и библиографического центра, стремившегося зарегистрировать любую книгу на идише, в какой бы части света она ни выходила. Центр проводил специальные совещания и разрабатывал руководства по правильному составлению библиографических описаний на идише. В этих руководствах рассматривались такие вопросы, как использование запятых, точек с запятой, круглых и квадратных скобок, сокращений, а также транслитерирование и перевод на идиш имен авторов и заглавий произведений. Библиотека института стала первым еврейским книгохранилищем в мире, где была внедрена десятичная система Дьюи, здесь же разработали документацию по модернизации этой системы и приспособлению ее под конкретные нужды ИВО. В этом, равно как и во многих других отношениях, Еврейский научный институт сумел компенсировать отсутствие академической традиции и государственного регулирования, введя собственные стандарты деятельности, не менее — а порой и более — строгие, чем стандарты государственного университета или национальной библиотеки. Тем самым он стремился повысить статус еврейской науки и языка идиш в глазах как скептически настроенных евреев, так и поляков.

* * *

Культура на идише в межвоенной Польше развивалась в обстановке, отмеченной значительным обострением национальных чувств — и у поляков, и у евреев. Поскольку

евреи не имели своей страны и их политическое влияние в Польше оставалось слабым, достижения собственной культуры становились для них важным источником гордости и самоуважения. Культурные институты на идише — пресса, литература, театр, школы, ИВО — считались доказательствами того, что евреи представляют собой отдельную нацию, народ, обладающий коллективным достоинством и заслуживающий национальных прав. Поддержка культуры на идише рассматривалась как способ достижения определенной политической цели, будь то признание равноправия и автономии евреев в Польше или их права на суверенную государственность в Палестине.

В связи с этим интеллигенция, обсуждая вопросы культуры на идише, нередко прибегала к языку политической борьбы. Любая еврейская газета или театральная труппа превращалась в важный «культурный бастион», который следовало укреплять и оборонять. Хоры и драмкружки занимались «культурной работой» и должны были мобилизовывать как можно более многочисленные «культурные силы». Еврейские интеллектуалы обсуждали положение дел «на нашем культурном фронте» (так называлась книга, написанная главным редактором «*Literarishe bleter*»). В худших своих проявлениях подобная риторика скатывалась к механистическому взгляду на культуру: количество как главный критерий начинало подменять качество и содержание. В лучших проявлениях — формировала среди широких масс польского еврейства понимание того, что культура является самостоятельной ценностью, обогащающей жизнь каждого еврея и каждого человека. В целом риторика борьбы, которая использовалась применительно к культуре на идише в межвоенной Польше, четко отражала тревоги, копившиеся в общине, чей язык и само физическое существование находились, по ее ощущениям, в постоянной опасности.

Глава 7

ИУДАИЗМ СВЕТСКИХ ИДИШИСТОВ

Бурное развитие творческой деятельности на идише, имевшее место в начале XX столетия, сопровождалось формированием идишистской идеологии. Идишизм синтезировал — в приложении к еврейским реалиям — националистические и народнические идеи, почерпнутые из русской, польской и более широкой восточноевропейской среды. Как и представители других восточноевропейских национальных движений, идишисты делали особый акцент на разговорном языке как одном из важнейших признаков национальной группы, объединяющей своих членов во времени и пространстве. Они приветствовали и всячески поддерживали тот факт, что идиш, как и другие «народные» языки Восточной Европы, претерпевал процесс модернизации и становился инструментом для построения современной национальной культуры, включающей литературу, театр, музыку, образование, общественно-политическую деятельность и академическую науку. Идишисты считали непризнание и подавление идиша в Российской и Австро-Венгерской империях несправедливостью по отношению к еврейскому народу, а отход от идиша определенных групп евреев представлялся им национальной трагедией или хуже того — формой национального предательства.

Пожалуй, наиболее емкой декларацией идишизма как еврейского варианта восточноевропейского национального движения стало выступление И.-Л. Переца на открытии Черновицкой конференции по языку идиш в августе 1908 года. Перец тогда заявил:

> Государство, в жертву которому приносились раньше малые и слабые народы, как дети в незапамятные времена приносились в жертву Молоху… такое государство теряет свое величие. <…> А малые, угнетенные народы пробуждаются и начинают бороться с таким государством за свой язык, за свою самобытность. И мы, слабейшие из слабых, тоже встали в эти ряды!
>
> <…>
>
> Мы не желаем никому прислуживать. <…> Мы не желаем больше дробиться на части и по частям приносить себя в жертву разным государствам-молохам. Един народ еврейский, и язык его — идиш.
>
> И на этом языке желаем мы собирать свои сокровища, творить свою культуру, пробуждать свой дух и добиваться культурного единства во всех странах и во все времена[1].

Лингвистический национализм диаспоральной ориентации был ключевым компонентом идишизма, однако первый далеко не всегда сводился ко второму. Движение гебраистов, наиболее известным представителем которого являлся Ахад-Гаам, ставило своей целью сделать иврит основным языком образования, культуры и общественной жизни евреев в России, а корнями уходило все в тот же восточноевропейский национализм. Более того, многим гебраистам возрождение иврита представлялось задачей, никак не связанной с созданием еврейского национального очага в Палестине — и куда более насущной. Они утверждали, что вне зависимости от перспектив на

---

[1] Di ershte yidishe shprakh-konferents. Vilne, 1931. Z. 75–76 (также: *Mayzel N.* Briv un redes fun Y. L. Perets. Nyu-York, 1944. Z. 372–373).

еврейское заселение Земли Израиля и обретение там суверенной государственности, жизнь евреев в диаспоре должна быть гебраизирована ради сохранения ими национальной самобытности и национального единства[2]. Еще один подход демонстрировали историк Семен Дубнов и его соратники, выдвигавшие на передний план не столько язык, сколько другие компоненты еврейского национального существования в диаспоре, в частности историческое самосознание и общинную автономию.

Второй неотъемлемой составляющей идишизма было еврейское народничество. Подобно их русским и польским коллегам, еврейские народники превозносили еврейские массы, противопоставляя их осовременившейся элите. Массы, по их мнению, обладали такими добродетелями, как мудрость, красота, сила, чувство юмора, благородство, в то время как еврейские буржуазия и интеллигенция рассматривались как носители нравственного упадка и культурного измельчания. То же противопоставление переносилось и на соответствующие аспекты национального самосознания. В представлении народников, массы остались непоколебимы в своем еврействе, тогда как элита оторвалась от еврейского народа и ассимилировалась — в безнадежном стремлении сделаться своей среди поляков или русских. Если еврейский народ и продолжает существовать, то только благодаря массам, а не элите. Разумеется, массы во многих отношениях остаются темными и отсталыми, но и это в значительной степени связано с тем, что они «брошены» интеллигенцией. Главной задачей новой, сознательной национальной интеллигенции народникам виделось возвращение к массам и единение с ними, выстраивание таких взаимоотношений, в рамках которых интеллигенты будут черпать в массах

---

[2] См.: *Nash S.* In Search of Hebraism: Shai Hurwitz and His Polemics in the Hebrew Press. Leiden, 1980.

вдохновение, учиться у них, одновременно их направляя и просвещая[3].

Подобная переоценка роли и значения еврейских масс повлекла за собой также переоценку роли и значения их разговорного языка, идиша, который теперь рассматривался как квинтэссенция и отражение народного гения. Как таковой его надлежало чтить и развивать. В конкретных культурных терминах единение с еврейскими массами означало, что интеллигенция должна сделать язык масс своим, то есть не только овладеть им (это нередко требовалось) и использовать для передачи знаний менее образованным, но и сделать языком своей повседневной жизни и публичного общения. То есть именно на идише, а не на русском или польском, надлежит говорить дома и на заседаниях еврейских обществ; именно на идише, а не на русском или иврите надлежит создавать произведения художественной, философской и научной литературы самого высокого уровня.

Присущее идишизму народничество принесло с собой пересмотр еврейского литературного и культурного канона — фольклор оказался возведен в статус наиболее ценного национального достояния, именно в нем увидели истинное выражение народного духа. Теперь представители интеллигенции, стремившиеся к духовному единению с массами, собирали, публиковали, исполняли со сцены, изучали, перелагали и имитировали еврейские сказки, пословицы, песни[4].

Отношение идишистов к ивриту и ивритской литературе варьировалось в самом широком спектре, от нега-

---

[3] О сходной риторике русских народников в 1870-е годы см.: *Wortman R.* The Crisis of Russian Populism. Cambridge, UK, 1967.

[4] См.: *Kiel M.* A Twice Lost Legacy: Ideology, Culture and the Pursuit of Jewish Folklore in Russia until Stalinization: PhD diss. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1991.

тивного до нейтрального и даже положительного. При этом идишисты оставались единодушны в убеждении, что иврит никогда не станет для евреев Восточной Европы живым разговорным языком и что им, как и прежде, будут владеть и пользоваться только представители литературной и научной элиты.

Каково же было отношение идишистов к еврейскому религиозному наследию — Библии и раввинистической литературе, к Субботе и другим религиозным праздникам, к обрядам и вере в целом? Согласно устоявшимся стереотипам, все идишисты являлись ярыми противниками религии, полностью отвергали традиционный иудаизм и стремились подменить его новой, современной европейской культурой на идише. Подобное представление искажает и упрощает действительность. Всю сложность и многогранность реального положения дел наглядно демонстрируют взгляды двух отцов-основателей идишизма, Хаима Житловского и Ицхока-Лейбуша Переца.

Два соперничающих направления в идишизме

Житловский и Перец играли ключевые роли на Черновицкой конференции, состоявшейся в 1908 году и провозгласившей идиш одним из еврейских национальных языков. При том, что на этой конференции они тесно сотрудничали и в целом разделяли основные положения идишистской идеологии, в их взглядах имелось множество существенных различий.

Житловский, родившийся в 1865 году в Витебске и скончавшийся в 1943-м в Канаде, стал основателем радикальной версии идишизма. В серии вызвавших значительный резонанс статей и лекций, написанных между 1897 и 1914 годами в России, Швейцарии и США, Жит-

ловский декларировал существование еврейской национальности, подчеркивая одновременно ее полное отделение от еврейской религии. По его мнению, в Новое время религия уже не могла более служить связующей силой, объединявшей еврейский народ в диаспоре, поскольку шла вразрез с современными наукой, философией и моралью. С другой стороны, он считал, что такими национальными связующими силами для евреев не могут стать территориальная концентрация и государственный суверенитет — по крайней мере, в обозримом будущем. Соответственно, возникала жизненная необходимость в языке, а именно идише, как основе еврейского национального единства.

Задача построения еврейской нации состояла, согласно Житловскому, в создании всеобъемлющей современной культуры на идише — такой, чтобы евреи могли удовлетворять все свои интеллектуальные и культурные запросы на собственном языке. Он мечтал о появлении университетов с преподаванием на идише, сам написал на этом языке двухтомную историю всемирной философии, перевел на него труды Фридриха Ницше. Для Житловского расцвет идиша и замена им иврита символизировали культурную революцию в еврейской среде — конец эпохи религиозного еврейства и начало эры свободной, светской еврейской культуры. При этом новая культура на идише будет еврейской в силу используемого ею языка, а не в силу своего специфического содержания. Она будет еврейской так же, как французская является французской именно по языку, на котором творится, а не потому, что она — католическая или сосредоточена исключительно на французских проблемах. Житловский пошел даже дальше: он утверждал, что еврей, говорящий и читающий на идише, может выбрать для себя любое метафизическое и религиозное мировоззрение, включая

и христианство, — и тем не менее останется евреем по национальности[5].

Перец, в свою очередь, на протяжении десятилетия между 1905 годом и началом Первой мировой войны в многочисленных статьях на страницах варшавской еврейской прессы и в публичных выступлениях отстаивал национально-романтическую версию идишизма. Как религиозный агностик, он отказывал Библии и раввинистической литературе в статусе продуктов Божественного откровения и сводов незыблемых религиозных законов. Однако он закреплял за этими произведениями статус национальных сокровищниц мудрости, красоты и морально-этических ценностей. Современной культуре на идише надлежало, по его мнению, вобрать в себя полезные элементы старого религиозного наследия в качестве источников вдохновения и изобразительных средств. По мысли Переца, литература на идише служила новейшим звеном в культурной цепочке, тянущейся к Библии, и должна была отражать особое еврейское ви́дение и восприятие мира, пронесенное сквозь века[6].

В Черновицах Перец отстаивал мнение, что одной из наиболее насущных задач, стоящих перед культурой на идише, является подготовка полных литературных переводов Библии и других классических еврейских текстов. Это призвано было обеспечить доступность древней тра-

---

[5] См.: *Zhitlovski Kh.* Tsvey forlezungen vegn yid un mentsh // Gezamlte shriftn. Nyu-York, 1912. Band 2. Z. 103–186; *Idem.* Di yidishe shprakh-bavegung un di tshernovitser konferents // Ibid. Band 4. Z. 111–121; *Idem.* Di yidishe kultur un di yidishe shprakh // Ibid. Z. 165–183; *Idem.* Religye un natsye // Ibid. Z. 187–200. См. также в переводе на англ. яз.: *Idem.* What is Jewish Secular Culture? // The Faith of Secular Jews / Ed. by S. L. Goodman. New York, 1976. P. 49–56.

[6] См.: *Perets Y. L.* Vos felt undzer literatur // Ale verk. Vilne, 1925. Band 11. Z. 53–64; *Idem.* Tsu di tsurikkumendike geyrim // Ibid. Z. 10–25. См. также в переводе на англ. яз.: *Idem.* What Our Literature Needs // Voices from the Yiddish / Ed. by I. Howe, E. Greenberg. New York, 1972. P. 25–31.

диции для нового поколение евреев, уже не владеющего ивритом, прежде всего — для молодых писателей, творящих на идише. Кроме того, он считал, что идиш не может претендовать на статус еврейского национального языка до тех пор, пока бо́льшая часть еврейского литературного канона на нем недоступна. Перец лично перевел на идиш пять библейских книг (Песнь Песней, Руфь, Плач Иеремии, Екклесиаст и Есфирь), а также несколько средневековых литургических поэм[7].

Противостояние радикальной и национально-романтической версий идишизма проходит через всю историю этого движения и даже через мировоззрение отдельных идишистов[8]. Это противостояние находило свое выражение в идеологических декларациях и отражалось в литературных произведениях, но наиболее зримо и социально значимо оно проявилось в основанных идишистами школах. Там перед ними со всей определенностью встали вопросы: какие еврейские предметы надлежит включить в учебную программу и как именно их преподавать? Что представляет собой еврейская культура, которую следует прививать детям, и как она соотносится с иудаизмом?

Еврейские дисциплины в еврейской школе

Различные точки зрения на то, как должно выглядеть еврейское образование в школах с преподаванием на идише, уже в 1909–1911 годах высказывались на страницах

[7] См.: Di ershte yidishe shprakh-konferents. Z. 83. Переводы из Библии и еврейской литургической поэзии (в различных вариантах) составили тринадцатый том собрания сочинений Переца, вышедшего в Вильне во второй половине 1920-х годов.

[8] Например, сам Житловский написал одну статью, в которой отступил от своих основных идей и представил национально-романтический подход к иудаизму (см.: *Zhitlovski Kh.* Der natsyonal-poetisher vidergeburt fun der yidisher religye // Gezamlte shriftn. Band 4. Z. 221–278).

бундовского журнала «*Tsayt-fragn*». Эстер Фрумкина, первый теоретик идишистского школьного движения, формулировала подходы радикального крыла. По ее мнению, в школах, где все предметы преподаются на идише, отсутствует необходимость в особых еврейских национальных предметах; эти школы являются естественным и неотъемлемым образом еврейскими уже в силу самого языка обучения. Фрумкина высмеивала попытки сделать частью детского воспитания еврейские праздники и субботние ритуалы, подчеркивая, что для современного человека благословлять субботние свечи, водить своих детей в синагогу или рассказывать им истории про рай и ад — чистое лицемерие. Нужно, призывала она, отмечать новые пролетарские праздники, новые революционные годовщины, а детям рассказывать новые истории — о героях, боровшихся за прогресс человечества.

Фрумкина поддерживала изучение еврейской истории, поскольку это помогает еврейским детям осознать свое современное положение, но при этом настаивала, что изучение арифметики на идише — не менее важный элемент национального воспитания, а возможно, даже более важный[9].

В риторической запальчивости она заявляла: «Я полагаю, что на месте отмирающего иудаизма [*yidishkayt*] зарождается новый иудаизм, что еврейская жизнь творит новые формы. И когда я вижу, что старое отмирает, что отмирает еврейство мессии, Йом-Кипура, обрядов *tashlikh* и *kapores*, я радуюсь, потому что знаю — старое преграждает путь новому, старое должно быть преодолено, дабы расцвело новое»[10].

[9] См.: *E-r [Frumkin E.].* Vegn natsyonaler dertsiung // Tsayt-fragn. Vilne, 1909. Band 1. Z. 15–30; *Ester [Frumkin E.].* Nokh a mol vegn natsyonaler dertsiung // Ibid. 1911. Band 5. Z. 85–91. Эту же позицию Фрумкина занимала и в своей первой книге, вышедшей несколько ранее (см.: *Eadem.* Tsu der frage fun der yidisher folksshul. Vilne, 1909).

[10] *Ester [Frumkin E.]*. Nokh a mol vegn natsyonaler dertsiung. Z. 88.

Противоположную позицию занимал Борис Левинсон, тоже бундовец, но представитель национального крыла партии. Признавая, что в современной еврейской школе не может быть места мистике и синагогальным молитвам, он тем не менее настаивал, что национальные обычаи должны присутствовать в домах и школах еврейских рабочих и радикальной интеллигенции, дабы эти общественные группы не отрывались от еврейского исторического наследия и жили общей жизнью со всем еврейским народом. Субботу, утверждал он, можно соблюдать, постилая на стол белую скатерть и зажигая свечи, но не произнося над ними благословений, Песах следует отмечать как праздник свободы, а на Шавуот, праздник жатвы, надлежит по традиции украшать дома́ и школы зеленью. Иными словами, еврейские праздники необходимо наполнить общечеловеческим культурным содержанием.

Левинсон доказывал, что для нормального физического и психического развития еврейских детей важно, чтобы в их жизни присутствовали моменты радости и душевного подъема — такие как еврейские праздники, прерывающие серую монотонность будней. Что касается литературы, то маленьких детей всегда привлекают истории необычные, фантастические и героические. Соответственно, лучшая детская книга — это Библия, а древняя еврейская история содержит множество драматических и героических эпизодов[11].

Даже в краткой статье Левинсона можно выявить все основные приемы, которые идишисты национально-романтического толка использовали для внедрения древних религиозных текстов и практик в светское образование на идише: превращение Библии (и других священных тек-

---

[11] См.: *B-ski B. [Levinson-Benski B.].* Eynike bamerkungen tsum artikl fun E-r vegn natsyonaler dertsiung // Tsayt-fragn. Vilne, 1910. Band 2. Z. 55–60.

стов) в свод материалов по древней еврейской истории, литературе и фольклору, преобразование религиозных праздников в национальные и придание им гуманистического содержания, трансформация религиозных заповедей в национальные традиции.

На первый взгляд, школы ЦИШО представляли собой буквальное воплощение идей Эстер Фрумкиной. Официальная программа для начальных классов, выпущенная педагогическим советом ЦИШО в 1921 году, включала только один обязательный еврейский предмет — идиш. Кроме того, в программу входили польский язык, естествознание, математика, история, география, труд, рисование, пение и физкультура. В документе не упоминался целый ряд предметов, которые, казалось бы, в еврейской школе преподаваться должны. Так, изучение Библии не предусматривалось. Еврейская история как отдельная дисциплина отсутствовала — предполагалось, что вместе с польской и всемирной историей она составляет единый курс. Иврит не являлся обязательным предметом, но школы по собственному усмотрению могли включать его в расписание начиная с четвертого класса[12].

Официальная программа ЦБК по части еврейских предметов существенно отличалась от программы ЦИШО. Иврит во всех школах преподавался со второго или третьего класса, причем часов на него отводилось больше, чем допускалось программой ЦИШО. Библия присутствовала как неотъемлемая часть изучения иврита: «Иврит (с Библией)», а еврейская история значилась как отдельный предмет — наряду с всемирной и польской историей[13].

До известной степени, радикально секулярный подход, демонстрируемый школьной программой ЦИШО, и отсут-

---

[12] См.: Lernplan far di folksshuln // Shul un lebn. Varshe, 1921. № 3 (1 sept.). Z. 45–47.

[13] См.: Shul-pinkes: Finf yor arbet fun Tsentraln bildungs-komitet, 1919–1924. Vilne, 1924. Z. 64–65.

ствие в ней традиционных еврейских предметов представляли собой оптическую иллюзию, создаваемую наименованиями дисциплин. Подлинное представление об объеме и сущности еврейского образования, которое получали учащиеся этих школ, дают использовавшиеся там учебники по литературе на идише и еврейской истории[14].

Два учебника и чему они нас учат

Первой значительной школьной хрестоматией по литературе на идише стал трехтомник «*Dos yidishe vort*» («Еврейское слово»), вышедший в Вильне в 1912 году и к 1921-му выдержавший шесть изданий. Его составителем выступил Моисей Ольгин, педагог-бундовец, получивший впоследствии известность в качестве главного редактора ежедневной нью-йоркской коммунистической газеты «*Morgn frayhayt*» («Утренняя свобода»)[15].

В первый том «*Dos yidishe vort*» входили отрывки из произведений различных авторов, писавших на идише. Наиболее широко были представлены Менделе Мойхер-Сфорим, И.-Л. Перец, Шолом-Алейхем и Шолом Аш, чьи портреты украшали обложку, подчеркивая их статус четырех классиков литературы на идише. Воспроизведенные в книге портреты Семена Фруга, Хаима-Нахмана Бялика и Аврома Рейзена свидетельствовали, что им отводится почетное место непосредственно после классиков.

---

[14] Согласно одному библиографическому исследованию, между 1900 и 1930 годами на территории Польской Республики на идише было опубликовано 82 учебника по литературе и еврейской истории (см.: *Anilovitsh Y., Yofe M.* Yidishe lernbikher un pedagogik (1900–1930) // Shriftn far psikhologye un pedagogik. Vilne: YIVO, 1933. Band 1. Z. 465–528).

[15] Первоначально книга предназначалась для взрослых, посещавших виленскую вечернюю школу, а позднее использовалась как учебник для шестого–восьмого классов в школах ЦБК.

Заголовок первого тома, отражавший его структуру, звучал так: «Еврейское местечко, времена года, праздники». Открывалась книга рассказом Шолом-Алейхема о первом дне, проведенном еврейским мальчиком в хедере, и популярной песней Марка Варшавского «*Oyfn pripetchik*» («На припечке») — о ребе (учителе), который знакомит детей с еврейским алфавитом. Читателям, таким образом, предлагалось осознать свою символическую преемственность по отношению к тем, кто учился в еврейских религиозных школах былых времен. Далее том содержал рассказы и стихотворения, связанные с празднованием Субботы, Суккота, Симхат-Торы, Хануки, Пурима, Песаха и Лаг-Баомера. В то время как и по форме, и по существу «*Dos yidishe vort*» представляет собой школьную литературную хрестоматию, литература в ней использовалась как средство для ознакомления учащихся с еврейскими праздниками (*yomim-toyvim*), их символикой и обрядами. При этом обряды принимали облик традиций и обычаев, характерных для местечка (*shtetl*) — средоточия всей еврейской жизни в недавнем прошлом. Помимо рассказов о праздниках, хрестоматия содержала тексты, представляющие в позитивном свете персонажей и реалии старого мира: проповедника, хасидского ребе, раскаявшегося грешника, раввинскую библиотеку, еврейское кладбище.

В «*Dos yidishe vort*» отсутствовали тексты, где местечко рассматривалось бы в критическом или сатирическом ключе — как воплощение отсталости и религиозных предрассудков. Напротив, все материалы подчеркивали притягательные стороны местечковой жизни. С другой стороны, книга не учила детей соблюдать Субботу или непосредственно отправлять праздничные обряды, не предлагала им вернуться к традиционному укладу еврейского местечка середины девятнадцатого века. Она пыталась вложить в умы и сердца детей положительные образы ритуалов, пер-

сонажей и реалий прошлого, сделать эти образы частью их еврейского национального самосознания.

Но, пожалуй, даже более неожиданным представляется то, что хрестоматия «*Dos yidishe vort*» значительно расширяла границы литературы на идише и содержала материалы, изначально написанные не на идише и, строго говоря, не являющиеся художественной прозой. Так, в начальный раздел первого тома были включены, сразу после текстов о хедере, несколько легенд из Талмуда о жизни рабби Акивы, а в другом разделе можно обнаружить повествования о талмудическом мудреце Гилеле.

Еще более отчетливо данная тенденция проявилась в третьем томе «*Dos yidishe vort*», предназначавшемся для старших классов и обманчиво озаглавленном «Образцы основных литературных жанров». В раздел прозы этого тома вошли фрагмент из библейской книги Паралипоменон (как образец хроники), часть статьи Ахад-Гаама о Моисее (в переводе с иврита), две выдержки из исторических трудов Семена Дубнова — одна об осаде и разрушении Иерусалима римлянами, другая — об основателе хасидизма Исроэле Баал-Шем-Тове (в переводе с русского), а также размышления Гилеля Цейтлина о еврейской духовности под названием «Томление по красоте в былой еврейской жизни». И все это — в хрестоматии по литературе на идише, составленной бундовцем. Границы еврейского литературного наследия, которое могло быть представлено учащимся в рамках дисциплины, обозначенной в школьном расписании как «Идиш», на деле оказывались шире и подвижнее, чем непосредственно вытекало из такого названия[16].

---

[16] Схожая антология была опубликована после Первой мировой войны — и также в трех томах (см.: *Bastomski Sh., Khaimson M.* Dos naye vort: Khrestomatye far di hekhere klasn fun der folksshul. Vilne, 1925–1936). Ее первый том, озаглавленный «Эпос», содержал среди прочего библейские эпические повествования и поэмы, а также тал-

Другой пример учебника, раздвинувшего рамки секулярной еврейской школьной программы до удивительных пределов, — двухтомник по еврейской истории «*Yidishe geshikhte*», подготовленный варшавскими литераторами Мордхе Бирнбоймом и Давидом Касселем, одними из наиболее плодовитых авторов учебных и детских книг на идише второго и третьего десятилетий двадцатого века. «*Yidishe geshikhte*» впервые увидела свет в 1916 году и выдержала к 1929-му семь изданий[17].

В качестве исторического повествования в книге предлагался пересказ Пятикнижия на идише, ориентированный на детскую аудиторию. Смысловую начинку издания визуально, с использованием традиционной иконографии, передавала обложка. В ее верхней части были изображены скрижали с Десятью заповедями, по обе стороны от них располагались львы — символ, часто используемый для оформления синагогального ковчега. Под скрижалями и львами лежал развернутый свиток, по всей видимости — Торы.

На титульном листе первого тома этого учебника, без всяких претензий на иронию, значилось: «Еврейская история от Сотворения мира до Судей». Краткое предисловие Касселя и Бирнбойма, набранное мелким шрифтом и, очевидно, предназначенное для учителей, представляло собой очерк истории древних семитских народов, от которых происходят евреи. В тексте, написанном с современных позиций, подчеркивалось, что у каждого из этих народов имелись собственные легенды о сотворении мира и человека, а также о возникновении других народов, тем не менее авторы не заходили настолько далеко,

---

мудические легенды; второй том — «Лирика» — включал избранные псалмы и отрывки из произведений Иегуды Галеви.

[17] Точнее, известно два издания первого тома и семь изданий второго тома.

чтобы объявить легендами и весь материал, содержащийся далее на страницах «*Yidishe geshikhte*». Напротив, предисловие завершалось подтверждением основополагающих национальных мифов: евреи — потомки Авраама, они приняли монотеизм, тогда как все остальные семитские народы остались идолопоклонниками. В целом высказанную в очерке позицию относительно историчности библейского повествования можно охарактеризовать как двусмысленную.

Дальнейшее изложение было весьма традиционным: библейские истории о Сотворении мира, Адаме и Еве, Каине и Авеле, Ное и Всемирном потопе, рассечении Красного моря, даровании Торы на горе Синай — и так вплоть до того, что именовалось «завоеванием Палестины еврейским народом», и смерти Иисуса Навина. В учебник также вошли избранные фрагменты талмудических текстов — соответствующие главы особо помечались как «легенды» (*legendes*). При этом общее впечатление, которое оставляет «*Yidishe geshikhte*», таково: библейское повествование и представляет собой курс еврейской истории. Вероятно, осознав, что, используя религиозный язык и мифологию, учебник зашел слишком далеко, его авторы или редакторы в более поздних изданиях несколько скорректировали название — теперь на титульном листе значилось: «*Yidishe geshikhte in dertseylungen un legendes*» («Еврейская история в рассказах и легендах»).

Трения, а порой и прямые конфликты между сторонниками радикального и национально-романтического подходов оставались неотъемлемым элементом внутренней жизни ЦИШО на протяжении всей ее двадцатиоднолетней истории. При этом в варшавской организации преобладали радикальные тенденции, а в виленском ЦБК — национально-романтические.

Как отмечать еврейские праздники

Официальная школьная программа ЦИШО предусматривала, что в начальных классах отмечаются три еврейских праздника — Суккот, Ханука и Песах. Бросалось в глаза отсутствие Рош-Ашана, Йом-Кипура, Пурима и Шавуота. Как правило, в праздничные дни в школах проходили собрания с хоровым пением, чтением литературных произведений и спектаклями. Такой формат предоставлял значительную гибкость в интерпретации значения того или иного праздника.

Наглядный пример той трансформации, которую претерпевала в школах ЦИШО смысловая нагрузка еврейского праздника, дает Ханука. В своей статье 1909 года Эстер Фрумкина специально оговаривала, что, несмотря на ее негативное в целом отношение к еврейским праздникам, устраивать Хануку для пролетарских детей допустимо. Идея состояла в том, что в пролетарской еврейской школе ханукальные торжества не должны акцентировать внимание на чуде со светильником, как это практиковалось в среде ортодоксальных евреев, или исподволь внушать мысль о необходимости создания независимого еврейского государства в Земле Израиля, как это делали сионисты. Вместо этого Хануку следует отмечать как годовщину вооруженного народного восстания против угнетателей. Такая реинтерпретация Хануки в качестве символа прогрессивной общественно-политической борьбы получила широкое распространение в школах ЦИШО. Учительница одной из варшавских школ этой сети с радостью и гордостью вспоминала, как ученики делились с ней своими впечатлениями после праздничного спектакля: «Когда мы, с копьями и мечами, как воины Иудеи, дрались с римлянами, нам казалось, что это мы стоим на баррикадах в Вар-

шаве и сражаемся с эксплуататорами рабочего класса…»[18] Тем самым национальный праздник обрел общечеловеческое, более того — социалистическое звучание.

При этом традиционные ханукальные ритуалы отменялись — свечи в школах ЦИШО не зажигали. Это действие, совершаемое в память о сверхъестественном событии — чуде с горящим светильником, да к тому же сопровождаемое чтением молитвы, рассматривалось как религиозная церемония, которой нет места в светской школе[19].

Такой подход к Хануке отражал центристскую линию внутри ЦИШО — отмечать некоторые еврейские праздники, привнося в них социалистические ценности борьбы, свободы и труда. Представители радикального крыла организации традиционные еврейские праздники не отмечали вовсе. Так, руководство варшавского детского дома ЦИШО в 1927 году докладывало как о чем-то само собой разумеющемся: «Религиозные и национальные праздники у нас, понятное дело, не отмечаются и не культивируются. Но в то же время мы не делаем ничего, что ослабило бы их влияние на детей. <…> У нас в детском доме отмечаются праздник Переца, праздник Шолом-Алейхема, праздник Первое мая. <…> На втором по важности месте находятся природные праздники — праздник весны, праздник зимы, праздник растений»[20].

Среди подходов, существовавших внутри организации, противоположную крайность демонстрировали виленские

[18] *Rozental-Shnayderman E.* Oyf vegn un umvegn. Tel-Aviv, 1978. Band 2. Z. 83. Когда Розенталь-Шнайдерман описала этот эпизод на конференции советских еврейских педагогов, ее единодушно заклеймили за отравление детских умов религиозными праздниками. О позиции Фрумкиной см.: *Ester [Frumkin E.].* Nokh amol vegn natsyonaler dertsiung. Z. 87.

[19] Сообщение бывших учащихся школ ЦИШО/ЦБК Эстер Хауциг из Вильны и Шлойме Кристаля из Варшавы (записано 28 мая 1999 г.).

[20] *Rabinovitsh E.* Yontoyvim in kinderheym // Di naye shul. Varshe, 1927. № 2(27). Z. 124.

школы, где тем или иным образом отмечались едва ли не все еврейские праздники. Интересный пример представляло собой празднование Пурима. Житловский и другие радикалы отвергали Пурим как шовинистическое прославление еврейской мстительности, которое к тому же сопровождается сомнительными, лишенными общественной значимости гуляниями. Однако в начале 1920-х годов студенты Виленской учительской семинарии, созданной ЦБК для подготовки педагогического состава, ввели в обиход обычай — на праздник разыгрывать традиционные пуримские спектакли (*пуримшпили*), используя фольклоризованные варианты библейских повествований об Иосифе и Эсфири. Из семинарии обычай перекочевал в школы ЦБК и завоевал широкую популярность. Характерно тем не менее, что пуримшпили вызвали негодование одного из руководителей варшавской ЦИШО, посетившего семинарию. Последовала публичная критика с его стороны: не пристало в светском учреждении отмечать религиозный праздник и ставить библейские пьесы. Это, в свою очередь, повлекло за собой встречный протест со стороны директора семинарии Аврома Голомба и преподавателя идиша Макса Вайнрайха, вдохновителей и организаторов спектаклей[21].

Библия — без религии, иврит — без разговорной речи

В большинстве школ ЦИШО, где изучались библейские сюжеты, это происходило в рамках курса еврейской

[21] *См.: Zhitlovski Kh.* Der natsyonal-poetisher vidergeburt fun der yidisher religye. Z. 256–258; *Golomb A.* A halber yorhundert yidishe dertsiung. Rio de Zhaneyro, 1957. Z. 156. Вайнрайх, а вслед за ним и некоторые другие преподаватели, демонстративно покинули заседание, на котором представитель ЦИШО выступил со своими замечаниями. После этого Голомб и педагогический совет семинарии направили в Варшаву письмо протеста.

истории. Авром Голомб вспоминал, как в 1921 году, в Варшаве, посреди года пришел работать в начальную школу бундовской ориентации — замещать другого учителя. Иврит и Библия находились там под строгим запретом, но еврейская история в расписании присутствовала. На первом же уроке Голомб спросил у учеников, до какого места они дошли по этому предмету, и услышал в ответ: «Как братья продают Иосифа…»[22]

В средней школе библейская история преподавалась в терминах становления общественных институтов: жречество и его культ жертвоприношений, колена и их судьи, история монархий в Иудее и Израиле, эволюция обрядов и праздников. Такой социально-исторический подход влек за собой приведение библейской истории в соответствие с законами природы и исключение из нее сверхъестественных явлений и свидетельств Божественного откровения. Некоторые учителя использовали альтернативный подход: Библия рассматривалась не как источник исторических сведений, но как свод древнего еврейского фольклора, красота которого заключается именно в его вымышленных, художественных образах. Один из ведущих педагогов ЦИШО отмечал по этому поводу: «Если мы даем детям сказки братьев Гримм, если мы знакомим их с народным творчеством — значит и Библия оправданна, а все возражения против нее отпадают…» В свете такого подхода ознакомление учащихся с библейскими сюжетами перемещалось в другой раздел школьной программы — «Идиш и литература на идише», то есть в дисциплину, предусматривавшую изучение как еврейского, так и мирового фольклора[23].

Подавать священные тексты как фольклор сделалось распространенным приемом. Следуя по стопам Переца,

[22] *Golomb A.* A halber yorhundert yidishe dertsiung. Z. 133.

[23] См.: *Lyev Sh.* A yor geshikhte in der 4-ter opteylung // Di naye shul. Varshe, 1923. № 1(13). Z. 96–100. Цитата заимствована из статьи: *Rubin Y.* Vos iz der iker? // Ibid. 1921. № 1. Z. 53–54.

педагоги национально-романтического толка рассматривали еврейское народное творчество как непрерывную традицию, начинавшуюся с Библии, Талмуда, средневековых легенд и хасидских сказок и достигавшую высшей точки в народных сказках, песнях и пословицах на идише. Шлойме Бастомский, составитель нескольких школьных антологий еврейского фольклора, среди прочего перевел на идиш и целый ряд талмудических преданий и хасидских сказок[24].

Но как бы Библия ни подавалась — как история или как фольклор, педагоги из ЦИШО неизменно подчеркивали: «Что касается изучения Библии, то оно в наших школах носит внеконфессиональный характер. …Мальчики сидят с непокрытыми головами»[25]. Заповедям, содержащимся в Пятикнижии, уделялось минимальное внимание.

Связанный с этим, но тем не менее отдельный водораздел внутри системы школьного образования проходил по вопросу об иврите. Сторонники преподавания иврита, такие как Исроэль Рубин и Авром Голомб, считали, что основная цель изучения этого языка — достижение беглости в чтении Библии. Голомб подготовил учебную программу по ивриту для школьников с третьего по седьмой класс — в ней материалы для чтения состояли почти исключительно из библейских текстов. Как идишисты, Рубин, Голомб и большинство их соратников не видели смысла развивать у учащихся навыки разговорной речи на иврите и не отводили современной ивритской литературе сколько-нибудь значимого места в еврейском литературном каноне. «Иврит ради Библии» — таков был их лозунг[26].

---

[24] См. многочисленные талмудические легенды, вошедшие в первый том антологии «*Dos naye vort*». Также см., например: *Bastomski Sh.* Yidishe folks-mayses un legendes. Band 1. Legendes vegn Besht. Vilne, 1925; *Idem*. Yidishe legendes. Vilne, 1928.

[25] *Pludermakher G.* Der moderner yidisher shulvezn in Vilne // Shul almanakh. Filadelfye, 1935. Z. 239.

[26] См.: *Rubin Y.* Vos iz der iker? // Di naye shul. Vilne, 1921. № 1. Z. 50–54; *Golomb A.* Di metodn un program fun hebreish-limed in un-

Другие педагоги не связывали присутствие Библии в школьной программе с изучением иврита. С их точки зрения, достаточно было преподавания библейских текстов в переводе на идиш в рамках уроков истории или литературы — так же как в переводах на идиш учеников школ ЦИШО знакомили с русской или французской литературой. Учитывая временны́е ограничения, овладение библейским ивритом в полном объеме — задача недостижимая, а потому лучше потратить учебные часы, изучая Исход или Книгу Пророка Исайи на идише[27].

По существу, для деятелей ЦИШО национально-романтического толка преподавание иврита обладало особой идеологической и символической значимостью, оно не сводилось лишь к тому, чтобы дать ученикам конкретные знания и навыки. Х.-Ш. Каждан, один из ведущих педагогов ЦИШО, высказался по этому поводу со всей прямотой: «Выбросить иврит из школы — этого могут желать только те, чей лозунг — любой ценой освободить школу от всех следов нашей древней культуры. Но, по нашему мнению, это означает оскудение нашей культуры, низведение идиша до уровня бытового, обиходного языка, перекрытие всех путей построения новой самостоятельной [еврейской] культуры. Такая педагогика — это полномасштабное предательство по отношению к нации и ее будущему»[28].

---

dzer shul // Ibid. Varshe, 1928. № 2(31). Z. 75–83. Эти взгляды разделяло большинство преподавателей школ ЦИШО (см.: Hebreish-konferents in Vilne // Ibid. 1922. № 7(12). Baylage. Z. 1–15).

[27] См.: *Gutman M.* Tsi darf men lernen hebreish in folksshul? // Shul un lebn. Varshe, 1921. № 3 (1 sept.). Z. 19–24.

[28] *Kazdan Kh.-Sh.* Di vegn fun undzer shul-shafung // Ibid. № 5 (1 okt.). Z. 11. См. также: *Idem.* Der sistem fun yidishe limudim un dertsiung in undzer shul // Di naye shul. Varshe, 1924. № 1/3(18/20). Z. 43–47. Те же взгляды выражал и Авром Голомб (см.: *Golomb A.* Vegn hebreish // Ibid. Z. 85–89). После вступления в Бунд в 1928 году Каждан несколько отошел от своих национально-романтических позиций в сторону куда более радикальных подходов.

Литературные предпочтения и отрицание Бога

Идиш был главным еврейским предметом в программе школ ЦИШО, на него отводилось максимальное количество учебных часов. Но при этом канон литературы на идише, предлагавшийся учащимся, оставался неопределенным и неустойчивым, по его поводу не утихали ожесточенные споры между педагогами радикальной и национально-романтической направленности.

Национальные романтики отдавали предпочтение литературным произведениям, основанным на традиционной еврейской культуре и отражающим древнюю еврейскую мудрость и этические ценности. «Хасидские мотивы» и «Народные предания» Переца, «Городок» и «*Kidesh-hashem*» («Во славу Божию») Шолома Аша занимали в их каноне центральное место. По существу, эти педагоги рассматривали современную литературу на идише как продолжение и кульминацию всех предшествующих этапов развития еврейской культуры. Каждан писал: «…красота, которую Перец или Аш сумели открыть миру, заложена и по-прежнему лежит в народе. Эту сокровищницу слова, образов, опыта и мысли собирали многие поколения — с каждым днем она становится все изысканнее и богаче… <…> Гениальный художник выражает и раскрывает только то, что народ… своим упорным трудом подготовил для него»[29].

Радикалы же ставили во главу угла произведения, декларировавшие разрыв с еврейской религиозной традицией и торжество прогресса, а также произведения, поднимавшие социальные проблемы. Они требовали, чтобы учебная программа по литературе на идише идеологически соответствовала светской ориентации школ ЦИШО. Один из преподавателей настаивал: «Произведениям, которые отдают религиозным романтизмом, таким как „Хасидские мотивы“ и „Народные предания“ Переца или „Го-

[29] *Kazdan Kh.-Sh.* Di vegn fun undzer shul-shafung. Z. 8–9.

родок“ Шолома Аша, не должно быть места в наших школах. С какой радости мы должны преподавать хасидизм? Нашей литературе принадлежит Горький, а не Шолом Аш с его „Городком“ и „Псалмопевцем“. Нашей литературе принадлежит Перец „Бонче-молчальника“, но не Перец „Хасидских мотивов“ и „Трех даров“»[30].

Национально-романтическое крыло идишистского движения и в теории, и в практической образовательной деятельности демонстрировало глубокое, серьезное отношение к иудаизму. Но даже для наиболее традиционалистски настроенных представителей этого крыла существовали отчетливые границы, которые они никогда не переступали. Прежде всего это касалось вопроса о существовании Бога. Школы с преподаванием на идише рассматривали себя в качестве светских учебных заведений. Разговоры о Боге как Творце и Хозяине Вселенной или как о Провидении находились за гранью допустимого. Соответственно, молитвы и религиозные обряды также исключались. Еврейская литургия не изучалась даже в качестве литературного памятника, какие-либо благословения не произносились. Детей не знакомили с синагогой и порядком богослужений в ней, хотя иногда на уроках речь об этом и заходила при чтении литературных текстов на идише.

Притом что бóльшую часть религиозной традиции можно было изложить в национальных терминах, неприятие религии как таковой носило едва ли не тотальный характер. На учительской конференции ЦИШО по проблемам преподавания естественнонаучных предметов Авром Голомб предложил поставить в качестве одной из задач развитие у учеников «здорового религиозного чувства» по отношению к природе. Услышав решительные возражения коллег против употребления слова «религиозный», Голомб пояснил, что использовал его в значении

[30] *Brotmakher Sh.* Vegn yidish-program // Shul-vegn. Varshe, 1935. № 6/7(10/11). Z. 159–165.

«возвышенного и одухотворенного отношения человека к миру». Далее он указал, что усвоение учащимися знаний о природе без такого чувства — при наблюдении растущей травинки, мотылька, вылупляющегося из кокона, или трансформации химических элементов — окажется в образовательном смысле неполноценным. Однако большинство присутствовавших проголосовали за то, чтобы исключить оборот «религиозное чувство» из итоговой резолюции — слово «религиозный» представлялось им скомпрометированным[31].

Глядя в исторической перспективе, можно утверждать, что те формы еврейской национальной идеологии, которые придавали национальной культуре большее значение, чем национальной политике, находились — неосознанно для приверженцев — под влиянием еврейской религиозной традиции. Именно религиозная традиция установила приоритет духовного над материальным, и именно раввины на протяжении веков оставались символами и глашатаями примата духовных ценностей. Подспудная, зачастую скрытая сила религиозной традиции нашла отзвук и в гебраизме Ахад-Гаама и Бялика, и в идишизме Переца и Житловского.

С другой стороны, на внешнем, эксплицитном уровне иудаизм светских идишистов, даже национально-романтического толка, представлял собой иудаизм без религии, иудаизм без Бога.

---

[31] *Golomb A.* Nokh a mol vegn religyezer dertsiung // Di naye shul. Varshe, 1922. № 6(11). Z. 41–43.

Глава 8

ЮБИЛЕЙНЫЕ ТОРЖЕСТВА И КУЛЬТУРНЫЕ РАЗНОГЛАСИЯ

Двухсотлетие Виленского Гаона

Впервые еврейская община Вильны провела серию публичных мероприятий в память о своем самом знаменитом представителе, рабби Элиягу, Виленском Гаоне (1720–1797), в апреле 1920 года — по случаю двухсотлетия со дня его рождения.

Хотя на протяжении XIX века имя рабби Элиягу как духовного отца и культурного героя Литовского Иерусалима (*Yerushalayim de-Lita*) постоянно оставалось на слуху, столетние годовщины его рождения и смерти прошли тихо, без всякой помпы. В традиционной еврейской религиозной культуре было принято поминать выдающихся деятелей прошлого в годовщины их смерти (*йорцайт*), а не в дни рождения, причем круглым датам, таким как пятидесятилетие или столетие, особого значения не придавалось.

Тем не менее к 1897 году, когда исполнилось сто лет со дня смерти Гаона, в среду виленских евреев уже проникли современные формы увековечивания памяти. Один из местных книготорговцев, воспользовавшись моментом, выпустил репродукцию известной картины, на которой Гаон изображен с пером в руке на фоне своей библиотеки, и продал тысячи ее экземпляров книжным магазинам и

отдельным покупателям. Еврейский литератор и педагог Залман Эпштейн на страницах еженедельника «*Ha-melits*» выдвинул предложение: в ознаменование сотой годовщины со дня смерти «собрать все легенды и предания о Гаоне, а также записать все сведения, которыми располагает старшее поколение, чтобы составить полное и систематизированное жизнеописание этого великого человека». Он призывал руководство виленской общины объявить конкурс на лучшую биографию Гаона и назначить за нее премию. Но, судя по всему, каких-либо последствий его воззвание не имело[1].

Прошедшие в 1920 году мероприятия, посвященные двухсотлетию со дня рождения рабби Элиягу, со всей отчетливостью продемонстрировали отношение различных сегментов еврейской общины к раввинистическому иудаизму. Ортодоксы, сионисты-гебраисты и идишисты откликнулись на эту дату с разной степенью энтузиазма и по-разному интерпретируя непреходящую значимость Гаона. Перед светскими идишистами Вильны встал тогда, возможно впервые, вопрос об отношении к Гаону и, в более широком смысле, к истории своей общины — истории благочестия и раввинской учености.

Мероприятия памяти Гаона проводились в крайне напряженной политической обстановке. Национальные чувства евреев были чрезвычайно обострены, и считалось в порядке вещей всячески прославлять деяния еврейских героев прошлого. Однако юбилей омрачался несколькими обстоятельствами.

---

[1] См.: *Epshteyn Z.* Ezrat sofrim: le-zekher aliyat Eliyahu // Ha-melits. 1897. 28 sept. Рекламные объявления о портрете Гаона содержатся в номерах «*Ha-melits*» от 14 сентября и 5 октября 1897 года. О биографиях Гаона, появившихся в XIX веке, см.: *Stampfer Sh.* The Gaon, Yeshivot, the Printing Press, and the Jewish Community — A Complicated Relationship between a Scholar and Society // The Gaon of Vilnius and the Annals of Jewish Culture / Comp. by I. Lempertas. Vilnius, 1998. P. 257–282.

В 1920 году виленское еврейство только начинало оправляться от экономической разрухи и коллективной психологической травмы, вызванных Первой мировой войной, в ходе которой евреи города последовательно пережили немецкую, литовскую и большевистскую оккупацию, а затем — польское завоевание. Взятие города поляками в апреле 1919 года сопровождалось кровавым погромом; последующие месяцы оказались отмечены межнациональной напряженностью и взаимными обвинениями. Как следствие, деятелям еврейской общины не хватало ни времени, ни душевных сил, ни финансовых ресурсов, чтобы подготовить широкомасштабные общественные мероприятия.

К тому же виленское еврейство раздирали внутренние противоречия — между людьми религиозными и светскими, сионистами и бундовцами, идишистами и гебраистами. Эти противоречия проникали во все сферы общественной жизни — от совета общины, избранного в декабре 1918 года, до еврейских газет и учебных заведений. Даже торжества в память о каком-либо национальном герое не могли не стать предметом острого идеологического и межпартийного противостояния, а Виленский Гаон и сам по себе не являлся объединяющей исторической фигурой, чье имя сплотило бы всех. Ведь именно он в конце XVIII века стоял во главе кампании по запрету и подавлению хасидского движения, то есть участвовал в одном из крупнейших внутренних расколов в еврейской истории[2].

---

[2] О жизни виленского еврейства в этот период см.: *Kassow S.* Jewish Community Politics in Transition: The Vilna Kehile, 1919–1920 // YIVO Annual. Evanston, IL, 1991. Vol. 20. P. 61–92. В более общем плане см. также: *Abramovitsh H.* Farshvundene geshtaltn. Buenos-Ayres, 1956 (англ. пер.: *Abramowicz H.* Profiles of a Lost World: Memoirs of East European Jewish Life before World War II. Detroit, 1999). О Виленском Гаоне см.: *Etkes I.* The Gaon of Vilna: The Man and His Image. Berkeley, CA, 2002.

Впервые внимание широкой публики к грядущей годовщине оказалось привлечено в январе 1920 года — причем, как это ни парадоксально, отнюдь не на еврейском общинном мероприятии, а на мероприятии муниципальном, а именно — на заседании городской комиссии по наименованию улиц. Одним из последствий польского завоевания было то, что новые власти стремились тогда поменять все городские топонимы — с довоенных русских на польские. На первом же заседании комиссии, состоявшемся 6 января, Саул Троцкий, депутат городского совета, избранный по списку Союза еврейских ремесленников, предложил назвать три улицы в честь местных еврейских знаменитостей прошлого. Открывало его список, как наиболее приоритетное, переименование Второй Стеклянной улицы в улицу Гаона. Троцкий пояснил, что эта улица проходит по участку, где некогда стоял дом Гаона, и примыкает ко двору синагоги (*shulhoyf*), где тот молился. При этом еврейский депутат подчеркивал, что важно присвоить какой-нибудь улице имя Виленского Гаона именно в год двухсотлетия со дня его рождения.

Выдвигались еврейские названия и для двух других улиц. Шавельскую предлагалось сделать улицей Страшуна, в честь ученого-талмудиста, библиофила и общинного деятеля Матисьягу Страшуна, а Царицынскую (в предместье Снипишки) — улицей Финна, в честь маскила, писателя и педагога Шмуэля-Йосефа Финна. Троцкий обращал внимание участников заседания, что все три переименования ранее, в 1918 году, уже утвердил предыдущий состав городского совета, действовавший при литовском правлении.

Несколько входивших в комиссию поляков высказались в принципе против присвоения еврейских названий городским улицам, утверждая, что рекомендуемые личности незнакомы основному населению. В ответ Троцкий представил комиссии биографии Гаона, Страшуна и Финна,

подчеркнув, что эти имена прекрасно известны всем виленским евреям, которые составляют 40% жителей.

В итоге два из трех предложений оказались приняты — относительно улиц Гаона и Страшуна. Вопрос о Финне отложили до получения более подробных сведений о нем из городского архива. Возражения отдельных членов комиссии основывались на том, что Финн — и как преподаватель Виленского раввинского училища, и в других своих качествах — тесно сотрудничал с царскими властями и поддерживал русификацию, а не полонизацию евреев, то есть выступал как враг Польши[3].

Решение назвать улицу именем Гаона местный сионистский еженедельник «*Ha-hayim*» приветствовал как важнейшее достижение. На его страницах педагог и ивритский литератор Йосеф-Элиягу Тривуш писал, что в эпоху, когда одновременно с упадком традиционной раввинской учености постепенно ослабевает и память о Гаоне, подобный символический акт обретает особую значимость[4].

Очевидно, что дело в данном случае не сводилось лишь к сохранению памяти о Виленском Гаоне как таковом. Он выступал в качестве символа, а юбилейная дата становилась инструментом, с помощью которого местные еврейские деятели решали актуальные политические задачи. Суть вопроса состояла в том, удастся ли новым польским властям придать городскому ландшафту Вильны исключительно польский облик. (Городской совет, помимо уст-

---

[3] См.: Nemen far di gasn // Tog. Vilne, 1920. 8 yan. Аналогичная заметка была опубликована и в конкурирующей газете «*Yidishe tsaytung*». Позже решение было скорректировано, и имя Страшуна получила не Шавельская улица, как первоначально предлагали еврейские представители, а расположенная рядом Жмудская. Состоялось в конце концов и переименование Царицынской в улицу Финна.

[4] См.: *Trivush Y.-E.* Ha-Gaon Ha-Vilnai: Le-yovel ha-ma'atayim ledato // Ha-hayim. Vilno, 1920. № 1 (11 yuni). P. 4.

ранения русских названий улиц, одобрил также снос русских памятников, в том числе и памятника Пушкину[5].) Споры о еврейских названиях улиц являлись спорами об общественном признании роли евреев в жизни города. Резкие возражения некоторых депутатов и принятое комиссией половинчатое решение отражали настороженное отношение к этому вопросу со стороны многих поляков.

Более того, городские чиновники не спешили претворять в жизнь даже такое решение и размещать на улице Гаона новые указатели. В то время как на других улицах указатели заменили уже в первой половине апреля 1920 года, в преддверии торжеств, посвященных Дню освобождения Вильны, на улице Гаона новые таблички появились только много месяцев спустя[6].

В самой еврейской общине инициатива отметить двухсотлетие Гаона исходила от раввината. В канун юбилея, выпавшего на 3 апреля 1920 года, первый день праздника Песах, *Va'ad ha-rabonim* (Комитет раввинов) выпустил пространное обращение (*kol kore*) на иврите и идише, которое вывесили в местных синагогах и на улицах старого еврейского квартала. Комитет раввинов организовал также в первый день Песаха особое богослужение в молитвенном доме (*клойзе*) Гаона. В знак уважения к памяти рабби Элиягу все члены виленского раввината, около сорока человек, пришли в клойз на утреннюю молитву (обычно каждый раввин молился в своей синагоге). Перед началом чтения Торы в присутствии необычайно большого числа верующих рабби Менахем Краковский, носивший в виленской общине официальный титул «проповедника», произнес речь о жизни и трудах Гаона[7].

[5] См.: Di 14-te zitsung fun shtot-rat // Tog. Vilne, 1920. 18 apr.

[6] См.: *Trivush Y.-E.* Ha-Gaon Ha-Vilnai.

[7] В виленской общине должность главного раввина (*av bet din*) была упразднена в конце XVIII века, а потому проповедник считался наиболее значимым лицом в местной раввинской иерархии.

При этом светские руководители общины (*kehile*) в организации и проведении торжеств, посвященных двухсотлетию Гаона, никакой роли не играли. По поводу этой даты ни председатель совета общины, сионист Яков Выгодский, ни его заместитель, автономист Цемах Шабад, нигде не выступали, ничего не писали и каких-либо обращений не выпускали.

Светские общинные деятели были тогда поглощены заботами, связанными с другой датой, которая отмечалась в ту же пасхальную неделю, — первой годовщиной виленского погрома 1919 года. В ходе этой расправы, вызвавшей негодование по всему миру, польские легионеры врывались в еврейские дома и убивали евреев. Всего погибло пятьдесят три человека, в том числе еврейский писатель и бывший активист Бунда А. Вайтер (Айзик-Меер Девенишский). Весной 1920 года напряжение между поляками и евреями нарастало — поляки собирались праздновать годовщину освобождения Вильны, в то время как евреи — протестовать и оплакивать собратьев, павших от рук польских военных. Планирование места проведения мемориального мероприятия, его формата и содержания требовало исключительной деликатности, поскольку еврейская община ставила перед собой задачу выразить свои боль и гнев, не спровоцировав в то же время очередного погрома[8].

[8] Хроника событий, публиковавшаяся на страницах ежегодника «*American Jewish Yearbook*», содержит следующие записи за 1920 год: «20 февраля. Вильна: жандармы окружают контору еврейской общины, обыскивают помещение... арестовывают нескольких сотрудников. <…> 19 марта. Вильна: [польские] военные возобновляют нападения на евреев… евреи избиты. Жандармы обыскивают квартиру доктора Шабада, президента общины… 26 марта. Вильна: жандармы обыскивают помещение виленской организации „Цеирей-Цион“ и арестовывают всех, кто в ней находился» (The American Jewish Yearbook 5681 [1920–1921]. Vol. 22. Philadelphia, 1920. P. 274–275).

В конце концов было решено провести в субботу 10 апреля, на восьмой день Песаха, вечер памяти убитого писателя А. Вайтера. Организатором выступил Союз еврейских писателей и журналистов. Действо, собравшее в зале городского театра более тысячи участников, представляло собой одновременно и политическую протестную акцию, и культурное мероприятие. Программа, которую вел доктор Выгодский, глава виленской общины, открылась демонстрацией на сцене увеличенной фотографии Вайтера в черной траурной раме. Вслед за краткой вступительной речью Выгодского зазвучал похоронный марш Бетховена, после чего многочисленные представители культурных, просветительных и политических организаций возложили к портрету венки. За этим последовало несколько речей о жизни, творчестве и трагической гибели Вайтера. После антракта труппа Виленского Еврейского театрального общества представила его последнюю пьесу «*An umglik*» («Беда»)[9].

Таким образом, в апреле 1920 года для светской части общины поминовение Вайтера и всё то, что символизировала его смерть, отодвинули в тень и двухсотлетие со дня рождения Виленского Гаона, и всё то, что символизировала эта дата.

Специальные синагогальные службы и сбор средств, организованные в память о Гаоне, стали первыми публичными мероприятиями виленской ортодоксии после окончания Первой мировой войны. Большинство городских раввинов, в том числе рабби Краковский и почитаемый многими рабби Хаим-Ойзер Гродзенский, в 1915-м бежали из Вильны вслед за отступающей русской армией и возвратились обратно лишь в 1918–1919 годах. На протяжении трех лет, столь много значивших в жизни города и его евреев, ортодоксальный сектор оставался без

[9] См.: *D-n [Kaplanovitsh D.-P.]*. Der vayter-ovnt // Tog. Vilne, 1920. 13 apr.

руководства. Моральный авторитет раввинов, в трудный час бросивших свою общину, пострадал и среди более широких слоев населения[10]. Воскрешая в связи с юбилеем память о Гаоне и былом раввинском величии Вильны, раввины пытались сплотить и мобилизовать религиозное еврейство, а также продемонстрировать общине в целом, что ортодоксия «вернулась» и будет бороться за ключевые позиции в общинной жизни.

Обращение, выпущенное виленским Комитетом раввинов, начиналось на торжественной ноте — день, в который родился Гаон, именовался в нем «днем, когда для Израиля и его Торы засиял первый луч зари». Но затем тон послания становился мрачным и агрессивным: «В нынешние времена, когда тьма окутывает землю и большинство народа израильского повернулось спиной к своим великим раввинам и ко всему, что есть святого, мы не можем оставить без внимания этот величайший момент»[11]. Раввины поясняли, что одна из целей предстоящих торжеств состоит в том, чтобы представить молодому поколению образец истинного еврейского вождя и героя, не похожего на фальшивых вождей и героев, которыми восхищается и за которыми следует молодежь.

Практически не обрисовывая личности самого Гаона, обращение использовало его как символ раввината и ортодоксального иудаизма в полемических нападках на светские еврейские идеологии: «Мы должны всегда повторять, что Тора и только Тора даровала нам силу и способность переносить все испытания, выпадающие на нашу долю. Только она даровала нам желание и мужество оставаться Народом Книги во все годы наших суровых скитаний. И

[10] См. об этом: *Kassow S.* Jewish Community Politics in Transition.

[11] Kol kore le-adat ir Vilna ha-kdosha, ve-lekhol bnei Yisra'el be-khol mekomot moshvotehem, Nisan 5620 [1920] (YIVO Archives, New York, Vilna *kehile* collection, RG 10).

только титаны Торы, с их исключительными способностями, преданностью своему народу и любовью к нему, стояли у кормила корабля Израиля и вели его по бурным морям».

Хотя обращение и посвящалось праздничной дате, некоторые его пассажи отдавали горечью и унынием: «Ныне подули новые ветры, грозящие загасить свет Торы, вечный свет Израиля. Мы, ученики учеников рабби Элиягу, обязаны сберечь последнюю искру света, дабы она, не приведи Господь, не угасла. <…> И мы призываем всех, в чьих сердцах еще не угасла последняя искра Торы, присоединиться к нам»[12].

В конкретном плане Комитет раввинов объявлял сбор средств, чтобы основать в память о Гаоне два новых учреждения — высшее талмудическое учебное заведение (*kolel*), которому предполагалось дать имя «*Aliyos-Eliyohu*», и религиозный приют для местных детей под названием «*Beys-Eliyohu*».

В примечательном отступлении раввинское обращение отмечало, что первая годовщина апрельского погрома также приходится на дни Песаха, и напоминало общине: для увековечивания памяти его жертв до сих пор ничего не сделано. Раввины заявляли, что достойным памятником всем, кто погиб в 1919 году, станет приют «*Beys-Eliyohu*», поскольку жить в нем будут осиротевшие тогда дети. Тем самым приют был призван увековечить и «день света», имевший место двести лет тому назад, и «день тьмы» годичной давности. Такое соединение двух дат отражало понимание раввинами реального положения дел: годовщина погрома гораздо сильнее затрагивала души людей, чем юбилей Гаона.

На поверку Комитет раввинов так и не смог собрать средства ни на талмудическую академию, ни на приют.

[12] Kol kore le-adat ir Vilna ha-kdosha, ve-lekhol bnei Yisra'el be-khol mekomot moshvotehem, Nisan 5620 [1920].

Несмотря на призывы жертвовать, звучавшие в синагогах во время поминальной молитвы (*yizkor*) в последний день Песаха, а также на последующие напоминания в местных еврейских изданиях, кампания провалилась. О причинах этого на страницах варшавской ежедневной газеты «*Der moment*» рассуждал в своих корреспонденциях из Вильны публицист Мирон Нахимзон. Он утверждал, что неудача со сбором средств свидетельствовала о закате ортодоксии и падении морального авторитета раввинов, а также о тяжелом экономическом кризисе, охватившем виленское еврейство. Кроме того, журналист полагал, что общину поразил и более тяжкий нравственный недуг — виленские евреи привыкли за последние годы к финансовой зависимости от пожертвований из Америки. Даже начинания, пользовавшиеся общественной поддержкой, наталкивались на пассивность и уверенность, что «Америка все обеспечит». Неспособность Вильны создать непреходящий памятник Гаону, писал Нахимзон, показывает, что она окончательно свыклась с ролью и мировоззрением попрошайки[13].

Виленская еврейская интеллигенция откликнулась на двухсотлетие Гаона с разной степенью заинтересованности. Ежедневная газета «*Tog*», придерживавшаяся автономистской, идишистской и умеренно левой ориентации, публиковала информационные сообщения Комитета раввинов о юбилейных мероприятиях в синагогах, однако не поместила ни единой статьи о жизни и трудах Гаона. Между тем в начале апреля та же газета посвятила несколько материалов пятой годовщине со дня смерти И.-Л. Переца, главного культурного героя идишистов. Редакторы местного литературного журнала «*Lebn*», судя по всему, лишь в последний момент вспомнили о двухсотлетии Гаона и

[13] *См.*: *Nakhimzon M.* Vilner briv: “Historishe teg” // Der moment. Varshe, 1920. 30 apr. О провале этой кампании см. также: Di anshtaltn oyfn nomen fun Vilner Goen zatsal // Yidishe tsaytung. Vilne, 1920. 23 apr.

перед самой отправкой в печать апрельского номера вставили в него двухстраничную биографическую заметку о рабби Элиягу. Основными же материалами номера стали рассказы Моисея Кульбака и Алтера Кацизне, а также статья о постановке «Дибука» Виленской труппой[14].

Таким образом, в 1920 году виленские идишисты восхищались хасидскими рассказами Переца и изображенными в пьесе С. Ан-ского страданиями хасидского вождя и его последователей, но при этом сохраняли весьма прохладное отношение к фигуре Гаона. Малознакомый мир хасидизма представлялся им мистическим, поэтическим и экзотическим, Гаон же воплощал в себе реальный ортодоксальный иудаизм, который они прекрасно знали и решительно отвергали. Как человек, прославившийся преследованиями хасидов, он никак не подходил для них на роль культурного героя — даже невзирая на то, что происходил из их собственной виленской общины.

В то время как газета «*Tog*» едва заметила двухсотлетие Гаона, ее конкурент, «*Yidishe tsaytung*», издававшаяся Виленской сионистской организацией, придала этому событию куда большее значение. Номер «*Yidishe tsaytung*» за 23 апреля включал особый шестистраничный раздел, посвященный Виленскому Гаону и содержавший восемь статей с четырьмя иллюстрациями, а также репродукции ивритских надписей со скамьи Гаона в его клойзе и с его надгробного камня на старом кладбище. Две статьи были написаны представителями ортодоксального сектора общины (в том числе статью о неизвестной каббалистической рукописи Гаона представил рабби Краковский), три — главным редактором и штатными сотрудниками редакции.

[14] См.: *Lunski Kh.* Eynike notitsn tsum 200-yorikn geburtstog fun Vilner Goen // Lebn. Vilne, 1920. № 2. Z. 32–33. В газетном анонсе, предварявшем выход этого номера журнала «*Lebn*», приводилось его полное содержание за исключением заметки Лунского (см.: Tog. Vilne, 1920. 26 merts).

Автором передовой статьи выступил доктор Иосиф Регенсбург, врач и ученый, получивший образование в Германии, перебравшийся в Вильну в 1914 году и ставший в местной общине одной из центральных фигур. Помимо должности главного редактора «*Yidishe tsaytung*», Регенсбург являлся также директором ивритской гимназии (*Gimnasia ivrit*) и одним из трех членов исполнительного комитета Виленской сионистской организации.

В начале своей статьи Регенсбург одновременно и воздавал Гаону хвалу, и дистанцировался от него, подчеркивая, что «глубокая пропасть» отделяет современных евреев от мира Виленского Гаона. Он писал: «Как бы высоко мы ни ставили нашу религию, раввинскую ученость и молитвы, мы должны признать, что они давно уже не находятся в центре наших личных и национальных интересов. Затворничество и аскетизм также не принадлежат к идеалам современного человека. <…> И все же. Несмотря на наше отрицательное отношение ко многим особенностям жизни и деятельности Виленского Гаона, даже несмотря на отрицательное отношение ко всему его мировоззрению и жизненной философии, выдающаяся духовная фигура Гаона всегда будет вызывать у нас чувства высочайшего восхищения и преклонения. <…> И прежде всего мы преклоняемся перед мистической глубиной его цельной и высоконравственной личности»[15].

Регенсбург не пытался обойти молчанием малопривлекательные, с его точки зрения, черты Гаона: неприятие рационалистической философии, приверженность каббале, строжайшее следование религиозному законодательству (*галахе*), придирчивость к малейшим деталям при испол-

[15] *Regensburg Y.* Rabeinu ha-Goen ha-Khosid mi-Vilna // Yidishe tsaytung. Vilne, 1920. 23 apr. Это редкое издание отыскал по моей просьбе в фондах Литовской национальной библиотеки покойный вильнюсский историк Израиль Лемпертас.

нении обрядов. При этом он восхищался личными качествами Гаона — его скромностью, праведностью, самоотречением. Регенсбург сравнивал Гаона с другим великим сыном еврейского народа — Бенедиктом Спинозой. Оба умели наслаждаться жизнью, но речь шла об интеллектуальном, а не физическом наслаждении. Оба жили отшельниками, в бедности и скромности; оба стремились к полной интеллектуальной свободе и независимости; оба избегали публичных выступлений и общинных должностей, испытывая в то же время глубочайшую любовь к человечеству; оба с неукоснительной последовательностью жили в соответствии со своими идеалами. Регенсбург заключал: «Сколь бы глубока ни была пропасть между представлениями о Боге и о жизни у нашего самого блистательного философа и у нашего едва ли не величайшего талмудиста… мы можем разглядеть в двух этих противоположностях общую кровь нашей расы. <…> Наша нация должна гордиться такими духовными и нравственными личностями, как они, а еще больше мы должны гордиться породившей их исторической силой — иудаизмом!»[16]

Оценивая непреходящее значение Виленского Гаона, Регенсбург подчеркивал связи между ним и современной еврейской культурой. Являясь духовным вдохновителем Воложинской ешивы (она была основана Хаимом из Воложина, учеником Гаона, в 1802 году), Рабби Элиягу установил бастион раввинистического рационализма, противостоящий хасидскому мистицизму. Практически всю современную литературу на иврите и идише, всю современную еврейскую науку в России создали именно интеллигенты, взращенные в Воложине и других ешивах. В отличие от них евреи, посещавшие русские университеты, отличались инертностью и оторванностью от еврей-

[16] *Regensburg Y.* Rabeinu ha-Goen ha-Khosid mi-Vilna // Yidishe tsaytung. Vilne, 1920. 23 apr.

ской национальной проблематики. Кроме того, Гаон оказал непосредственное влияние на становление светской еврейской культуры в Литве. Его отношение к естественным наукам существенно сказалось на развитии литовской Гаскалы, а его научная текстуальная критика Талмуда заложила основы современной *khokhmes-yisroel* (имелась в виду *Wissenschaft des Judentums* — «наука о еврействе», сформировавшаяся в Германии XIX века).

Регенсбург завершил свою статью выпадом в адрес современных ортодоксов, которые не сохранили верности этим аспектам наследия Виленского Гаона: «Сегодня его влияние многократно уменьшилось. Не потому, что кто-то его превзошел, а потому, что во многих отношениях наши современники от него отстали. <…> Рабби Элиягу вознесся на небо, а его многочисленные былые и нынешние последователи и поклонники ничего от него не унаследовали, кроме посоха и нескольких лоскутков. К сожалению, они не унаследовали ни его критического подхода при изучении Талмуда, ни его уважения к общим наукам»[17].

По существу, Регенсбург представил позитивное отношение к образу Гаона с позиций светской еврейской национальной идеологии. Виленский Гаон возвеличивался им как второй Спиноза, как отец Гаскалы и как прародитель современной еврейской национальной интеллигенции. При этом Регенсбург, подобно Комитету раввинов, не мог удержаться, чтобы не использовать имя Гаона в полемике с идеологическими оппонентами, в его случае — с ортодоксами.

Появилась в «*Yidishe tsaytung*» и статья Хайкла Лунского, своего рода объединяющей фигуры в культурной жизни виленского еврейства. Этот человек, пользовавшийся всеобщими уважением и любовью, занимал должности директора еврейской общинной библиотеки (Библиотеки

[17] Ibid.

Страшуна) и секретаря Историко-этнографического общества им. С. Ан-ского — общинной структуры, которая занималась сбором еврейских рукописей и документов, а также ведала еврейским музеем. Лунский старался балансировать между различными еврейскими движениями, поддерживая тесные связи с патриархальными ортодоксами, среди которых вырос, сионистами, к которым принадлежал, и современной культурой на идише, развитием которой активно занимался. Он представлял собой синтез различных течений, существовавших тогда в Вильне.

Лунский взглянул на Виленского Гаона под совершенно иным углом зрения, поместив его во внеисторическое пространство мифов и легенд. В его статье, пересказывавшей несколько историй про рабби Элиягу, намеренно затемнялся вопрос о том, чем они являются — правдой или вымыслом: «Все, что мы знаем о жизни Гаона, носит легендарный характер, вся история его жизни — чудесная и легендарная. Даже немногие подлинные факты из его жизни нам, обыкновенным людям, представляются легендами — например, тот факт, что в семилетнем возрасте он представил *хилук* (толкование талмудического текста. — *Д. Ф.*) в Большой синагоге Вильны, изумив величайших знатоков»[18].

Используя квазиэтнографический подход, автор статьи оставлял открытым вопрос о том, что именно он восхваляет — самого Гаона или же народное воображение и те ценности, которые народ выражал в рассказах о Гаоне. Подобная неопределенность представляла собой идеальную для Лунского стратегию, учитывая его роль и положение в общине.

В последующие годы Лунский предпринимал и другие попытки распространить предания о Виленском Гаоне

[18] *Lunski Kh.* Eynike legendes vegn Vilner Goen, geklibn fun mentshn un sforim // Yidishe tsaytung. Vilne, 1920. 23 apr.

среди светских идишистов, особенно в школах с преподаванием на идише, где учились его дети, а сестра являлась одним из видных педагогов. В 1922 году он опубликовал расширенную подборку историй о Гаоне в журнале для юношества, издававшемся ЦБК, а в 1924-м та же организация выпустила эту подборку в виде книги — для использования в качестве учебного пособия. Представляя Гаона народным героем, Лунский делал его приемлемым для светских идишистов, без малейшей симпатии относившихся к раввинской элите, но высоко ценивших еврейское народное творчество. Некоторые из собранных и пересказанных этим литератором историй напоминали сказания об Исроэле Баал-Шем-Тове и других хасидских вождях. Среди них — рассказы о чудесах, случавшихся с матерью рабби Элиягу, пока она носила его в своем чреве, и о том, как молитвы Гаона предотвратили разрыв бомбы, упавшей во время восстания Костюшко в 1794 году на заполненную людьми Большую синагогу. Противостояние между Гаоном и хасидами практически стерлось из еврейского народного воображения — по крайней мере, в изложении Лунского[19].

Стратегия Лунского — превращение Виленского Гаона во второго Баал-Шем-Това, мистического народного героя, персонажа волшебных сказок — имела определенный успех среди интеллигентов-идишистов. Виленский детский журнал «*Grininke beymelekh*» («Зелененькие деревца») также опубликовал ряд историй о Гаоне, а некоторые из них главный редактор журнала Шлойме Бастомский включал в хрестоматии, которые составлял для школ ЦБК. Однако в 1920 году подобное использо-

[19] См.: *Lunski Kh.* Legendes vegn Vilner Goen. Vilne, 1924. См. также первую публикацию этой подборки в журнале для юношества: Der khaver. Vilne, 1922. № 5(17). Z. 172–192.

вание идишистами образа Гаона еще не встречалось, и даже позднее оно не носило столь же распространенного характера, как использование движением образа Баал-Шем-Това[20].

Празднование двухсотлетия со дня рождения Виленского Гаона отразило в миниатюре многие проблемы и конфликты, существовавшие тогда в виленской еврейской общине. Хотя усилия по присвоению одной из городских улиц имени Гаона и увенчались успехом, они в очередной раз продемонстрировали напряженность в отношениях между поляками и евреями: две национальные группы имели кардинально разные представления об истории города. Почти полное игнорирование юбилея Гаона идишистским и социалистическим секторами еврейской общины свидетельствовало об их отстраненном и неприязненном отношении к раввинистической традиции в целом. Торжества, организованные раввинатом, хотя и носили величественный, производящий впечатление характер, тем не менее выявили слабость влияния виленских ортодоксов на местную общину. В то же время светские интеллектуалы национальной ориентации пытались нащупать подход, который позволил бы им включить рабби Элиягу в собственный пантеон героев — либо манипулируя историческими фактами его биографии,

[20] См.: *Bastomski Sh.* Legendes vegn Vilner Goen // Grininke beymelekh. Vilne, 1928. № 9(19). Shp. 389–392; *Idem.* Der Vilner Goen un der Dubner Magid // Ibid. 1938. № 15/16(225/226). Shp. 459–462; *Idem.* Yidishe legendes. Vilne, 1928. Лунский позднее и сам подготовил еще одну подборку легенд о Виленском Гаоне для ортодоксального еженедельника «*Dos vort*» (см.: *Lunski Kh.* Der Vilner Goen: Faktn un mesoyres, agodes un dertseylungen vegn zayn lebn, virkn un shafn // Dos vort. Vilne, 1934. 6 sept.–28 dets.). Этой публикации предшествовал цикл «*Geonim un gedoylim fun noentn over*» с портретами учеников гаона — Хаима из Воложина и Исроэля из Шклова (см.: Ibid. 1933. Dets.–1934. Yuli), позже в том же издании последовал цикл «*Di talmidim un mekurovim fun Vilner Goen*» (см.: Ibid. 1935. Merts–oyg.).

либо перенося его из области истории в пространство народной мифологии. Принимая во внимание внешнее давление, которое испытывала община, и разноголосицу внутри нее, можно сказать, что празднование двухсотлетней годовщины со дня рождения Виленского Гаона стало событием в высшей степени неоднозначным.

Глава 9

МАКС ВАЙНРАЙХ И ЭВОЛЮЦИЯ ИВО

Еврейский научный институт ИВО задумали и основали четверо ученых, составивших его первоначальный оргкомитет: Нохем Штиф, Илья Чериковер, Залман Рейзен и Макс Вайнрайх. Пятый ученый, Яков Лещинский, присоединился к этой когорте и был назначен секретарем экономико-статистической секции ИВО в августе 1925 года, на организационном совещании в Берлине, где и состоялось официальное учреждение института[1].

Отцов-основателей разобщала география: Штиф, Чериковер и Лещинский жили в Берлине, Вайнрайх и Рейзен — в Вильне. Идея создания научного заведения, где исследовательская работа велась бы на идише, принадлежала Штифу, который в феврале 1925 года подготовил на эту тему пространный меморандум, распространил его среди других еврейских эмигрантов-интеллектуалов в Берлине, а несколько копий отправил коллегам в Польшу и США. Наиболее заинтересованный и конкретный отклик при-

[1] О ранней истории ИВО см.: *Shaykovski Z.* Der YIVO un zayne grinders // YIVO-bleter. Nyu-York, 1980. Band 46. Z. 22–77; Barikht fun der konferents fun dem Yidishn visnshaftlekhn institut: Opgehaltn in Vilne fun 24tn bizn 27tn oktober 1929. Vilne, 1930. Z. 31–32; *Kuznitz C.* YIVO and the Making of Modern Jewish Culture: Scholarship for the Yiddish Nation. New York, 2014.

шел из Вильны от Рейзена и Вайнрайха, которые сформулировали ряд тезисов, видоизменявших план Штифа. При этом берлинская и виленская группы не сходились по ключевому вопросу о том, где должен будет находиться проектируемый институт, поскольку каждая сторона отдавала предпочтение месту своего постоянного пребывания.

Но если оставить в стороне личные и местные амбиции, сходство между берлинскими и вильнюсскими основателями ИВО окажется поразительным. Между ними не возникло никаких принципиальных разногласий по поводу научной программы института или его культурной и общинной ориентации. Частный выбор, сделанный каждым из них в ходе войны и революции, определил различные места их жительства, но это не отражало каких-либо более существенных различий в идеологии или научных подходах. Поселившийся в Вильне Макс Вайнрайх ранее, в 1919–1923 годах, и сам жил в Берлине, в то время как берлинец Штиф годы войны и революции провел в Петрограде и Киеве, а в Берлин перебрался только в 1922-м.

В целом основатели ИВО представляли собой довольно однородную группу. Причем географический фактор, если и присутствовал в ее формировании, то состоял только в том, что все участники являлись выходцами из русско-еврейской интеллигенции. Ученым из Польши или Галиции места среди них не нашлось. Примечательно, что столь видные польско-еврейские ученые, как Мейер Балабан, Игнаций Шиппер и Ноах Прилуцкий, остались вне круга отцов-основателей ИВО. Прими они участие в разработке концепции института, его научная программа и общественно-политическая ориентация вполне могли оказаться иными. Историческая секция усилилась бы, возглавь ее Балабан (деятельность секции осложнялась тем, что Чериковер жил в Берлине, вдали от Польши и центральных органов ИВО в Вильне), а среди

изданных секцией трудов преобладали бы работы по истории польского, а не русского еврейства. А окажись среди учредителей и руководителей филологической секции Прилуцкий, там уделяли бы больше внимания грамматике и диалектологии идиша — в ущерб истории языка и литературы.

Взаимоотношения ИВО с общинными институтами и политическими движениями межвоенной Польши, несомненно, были бы более тесными и носили бы иной характер, если бы среди отцов-основателей присутствовали Балабан (один из видных общих сионистов), Шиппер (один из руководителей левых «Поалей-Цион») и Прилуцкий (лидер Партии фолкистов). Однако институт явился детищем русско-еврейских интеллигентов, занимавших несколько отстраненную и маргинальную позицию на польско-еврейской политической арене, которая возникла после Первой мировой войны и центр которой находился в Варшаве.

Показательнее распределение пятерки основателей ИВО по сферам научных интересов: один историк (Чериковер), один демограф-экономист (Лещинский) и три филолога (Штиф, Вайнрайх и Рейзен). При таком составе руководства вполне предсказуемо самой сильной секцией ИВО стала филологическая. Из 2529 публикаций, осуществленных под эгидой института с 1925 по 1941 год, 709 посвящались вопросам идиша и литературы на нем и только 509 — еврейской истории[2]. Акцент на филологии, а не на истории отражал лежавшую в основе деятельности ИВО идишистскую идеологию, согласно которой язык, фольклор и литература выступали более значимыми чертами еврейского народа, чем его общий исторический опыт.

[2] Расчеты основаны на работе: YIVO-bibliografye: A reshime fun di bikher, zhurnaln... vos der Yidisher visnshaftlekher institut hot publikirt in di yorn 1925–1941. Nyu-York, 1943.

Этот «научный идишизм» принципиально отличался от ранней русско-еврейской науки. Семену Дубнову, например, и Еврейскому историко-этнографическому обществу, основанному им в Петербурге в 1908 году, история представлялась очевидным приоритетом.

Впрочем, распределение основателей ИВО по научным дисциплинам несколько затемняет тот факт, что Вайнрайх во многих отношениях представлял собой особую категорию. Он принадлежал к иному поколению, имел за плечами иные жизненный опыт и образование. На тот момент ему исполнился тридцать один год, и он являлся самым молодым из отцов-основателей. Штиф был старше его на пятнадцать лет, Лещинский — на восемнадцать. Кроме того, Вайнрайх — единственный из пятерых — обладал докторской степенью.

Биографические различия между Вайнрайхом и его соратниками по ИВО проливают свет на особенности становления новой еврейской науки в России начала двадцатого столетия. Штиф, Чериковер и Лещинский принадлежали к поколению русско-еврейской молодежи, вышедшему на бурную арену еврейской общественно-политической жизни в самый канун Первой русской революции. Все трое проявили себя в различных еврейских социалистических партиях и кружках, сотрудничали в прессе на идише. Штиф являлся одним из руководителей Социалистической еврейской рабочей партии (СЕРП). Лещинский входил в центральный комитет Сионистской социалистической рабочей партии, основанной в 1905 году (территориалистской и марксистской, несмотря на название). Чериковер вращался в сионистско-социалистических кругах, затем, в Петербурге, присоединился к русским радикалам и был арестован на съезде меньшевиков в 1907-м, после чего около года провел в тюрьме. У всех троих политическая деятельность непосредственно предшествовала научной,

причем высшего образования или иной формальной подготовки в заинтересовавших их дисциплинах все они не имели. Жесткая процентная норма, ограничивавшая евреям доступ в российские университеты, и смутная эпоха погромов, революции, глубоких социальных изменений создавали объективные и субъективные препятствия к получению ими систематического образования в избранных научных областях[3].

Нельзя сказать, что у основателей ИВО полностью отсутствовало высшее образование как таковое. Штиф некоторое время изучал химию и инженерное дело в Киевском политехническом институте, а позже получил степень кандидата юридических наук, защитив диссертацию в Демидовском юридическом лицее Ярославля. Чериковер окончил Одесское художественное училище, а незадолго до ареста был зачислен в Петербургский университет. Лещинский полгода провел в Бернском университете в Швейцарии, изучая философию и общественные науки. При этом Штиф не получил профессиональной подготовки как филолог, Чериковер — как историк, а Лещинский — как социолог и экономист[4].

Их деятельность сместилась из сферы политики и журналистики в сферу научных исследований после поражения Первой русской революции. Чериковер порвал с прошлым решительно и бесповоротно. Выйдя из тюрьмы, он отказался от политической деятельности и начал новую жизнь в качестве автора и редактора изданий по еврейской истории. Для Штифа путь из политики в науку пролегал через литературную критику, которая после

[3] Биография Залмана Рейзена несколько отклоняется от этой модели — как политический активист он себя не проявил. Но систематического образования в области филологии не было и у него.

[4] Биографии Штифа, Чериковера и Лещинского см.: *Reyzen Z.* Leksikon fun der yidisher literatur, prese un filologye. Vilne, 1927–1928. Band 1. Shp. 331–339, 1207–1210; Band 2. Shp. 281–288.

революции 1905 года стала для него основным источником средств к существованию. Постепенно рецензии Штифа делались все менее политизированными, что в конце концов привело его к изучению истории литературы на идише. В случае Лещинского переход оказался еще более плавным и органичным. В качестве одного из руководителей Сионистской социалистической рабочей партии он подготовил и опубликовал пространный статистический анализ еврейского рабочего класса в России, в котором, используя марксистский подход, стремился доказать, что выход из экономического кризиса возможен для евреев только через территориальную концентрацию. После провала революции Лещинский обратился к журналистике, специализируясь на вопросах экономического положения евреев, а также еврейской демографии и статистики. Что касается научной методологии, фактически все трое являлись самоучками.

Существенно иной была биография Вайнрайха. Он родился в 1894 году в Курляндии (на территории современной Латвии) и рос в годы реакции (1907–1915), когда еврейская политическая деятельность находилась в упадке. Убежденный бундовец в юности, он тем не менее направил бо́льшую часть своих сил и энергии в другие сферы. В эпоху между революциями ему удалось получить первоклассное университетское образование — на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета, где он учился с 1913-го по 1917-й. Затем последовал краткий период бундовской работы в Петрограде, Минске и Вильне, после чего Вайнрайх оставил бурную политическую жизнь Восточной Европы и перебрался в относительно спокойную раннюю Веймарскую Германию. Там в 1919–1923 годах он изучал немецкую филологию в Марбургском университете, получив в итоге докторскую степень.

Вайнрайх в борьбе за еврейский научный идеал

Университетское образование и профессиональная подготовка оказали значительное воздействие на научную деятельность Вайнрайха, так же как и на его представления о потребностях и задачах еврейской науки.

Все отцы-основатели ИВО разделяли сформировавшиеся в девятнадцатом столетии взгляды на научное познание как на высшую ступень современной культуры. Как участники еврейского национального движения они рассматривали создание современной еврейской науки в качестве неотъемлемого компонента национального возрождения. Как идишисты они видели свою обязанность в формировании корпуса научной литературы на идише, отвечающей самым высоким стандартам. Но при этом в вопросах методологии все они, за исключением Вайнрайха, обладали лишь самыми элементарными познаниями. Вайнрайх же в своих работах с самого начала делал акцент именно на методологии. Это означало, во-первых, скрупулезность и точность — то, к чему его приучили в Германии. Во-вторых, он всячески подчеркивал необходимость использовать теоретический и сравнительный подходы при изучении идиша, литературы на этом языке и истории еврейской культуры.

Все это отчетливо звучало уже в ранней статье Вайнрайха «Что у нас есть и чего нам не хватает», которая вошла в его первую книгу «*Shtaplen: Fir etyudn tsu der yidisher shprakh-visnshaft un literatur-geshikhte*» («Ступени: Четыре очерка по еврейскому языкознанию и литературоведению»), увидевшую свет в 1923 году. Статья содержала критический обзор филологических работ, посвященных идишу, в сопоставлении с состоянием филологической науки в целом и немецкой филологии в частности. Вывод Вайнрайха оказался предсказуем: изучение идиша нахо-

дится в неудовлетворительном состоянии. Причем главная проблема, по его мнению, состояла не в том, что сделано мало, а в том, что существовавшие тогда грамматики, словари, библиографии, литературоведческие исследования, диалектологические и лингвистические публикации грешили методологической небрежностью и общей филологической безграмотностью. В своей критике дилетантских работ Вайнрайх был совершенно беспощаден: «...книга, от которой становится тоскливо на душе: и вот это вот зовется у евреев наукой! <…> …У Герцона (автора критикуемого сочинения. — *Д. Ф.*) имеется только одно достоинство — а именно *смелость* взяться за этот труд, не владея ни идишем, ни ивритом с арамейским, ни славянскими языками». Как профессиональный германист, Вайнрайх критиковал за недостаточное знакомство с германской филологией даже тех своих коллег-идишистов, к кому относился с уважением. Его категорическое утверждение, что «каждый, кто намерен изучать идиш, не говоря уж об истории идиша, должен знать историю немецкого языка», звучало скрытым упреком в адрес таких исследователей, как Штиф или Рейзен. По мнению Вайнрайха, изучение идиша требовало сравнительного и контекстуального подхода, а не одного лишь владения фактами[5].

Позднее, когда Вайнрайх жил и работал в Вильне (с 1923 по 1939 год, с перерывами), занимая должности секретаря филологической секции и члена исполнительного бюро ИВО, он пристальнее, чем кто-либо из связанных с институтом ученых, интересовался европейской научной литературой по истории, фольклору, филологии и обществознанию. Более половины из пятнадцати рецензий, ко-

[5] *Vaynraykh M.* Shtaplen: Fir etyudn tsu der yidisher shprakh-visnshaft un literatur-geshikhte. Berlin, 1923. Z. 9, 18, 53. См. также замечания Вайнрайха о слабом знакомстве филологов-идишистов с немецкой филологией: Ibid. Z. 13, 35–36.

торые он опубликовал в «*YIVO-bleter*» с 1931 по 1940 год, посвящены книгам, не имеющим никакого отношения к еврейской проблематике. В сферу его интеллектуальных интересов входили новейшие достижения психологии, социологии и антропологии, а сам он утверждал, что еврейская наука может многому у них научиться — и в свою очередь внести в них немалый вклад. Идеал интеграции еврейской науки с наукой в целом, ставший для Вайнрайха одним из основополагающих принципов, являлся продуктом его широкого общего образования и в особенности — профессиональной подготовки в области немецкой филологии[6].

Между немецкой наукой и русским народничеством

Научная деятельность Вайнрайха — его исследования и публикации, а также та роль, которую он сыграл в становлении и развитии ИВО, — отразили, как на сознательном, так и на подсознательном уровне, своеобразный личностный синтез немецкой и русской культур. Для него были характерны как почерпнутая в Германии строгая научность (*Wissenschaftlichkeit*), так и воспитанное в России неравнодушие к общественно-политической проблематике. В нем сочетались аристократическая элитарность немецкого профессора и романтическое народничество русского интеллигента. Столкновение противоположных тенденций порождало острейшее внутреннее напряжение. Синтез этих тенденций оказался сложным, изощренным и — плодотворным.

---

[6] Об исследованиях Вайнрайха в области еврейской социальной психологии см.: *Kirshenblatt-Gimblett B.* Coming of Age in the Thirties: Max Weinreich, Edward Sapir, and Jewish Social Science // YIVO Annual. Evanston, IL, 1996. Vol. 23. P. 1–104.

Вайнрайх ставил своей целью внедрить немецкие представления о *Wissenschaft* в общественное сознание евреев Восточной Европы. Немецкая наука — *Wissenschaft* — являлась для него не только способом мышления, основанным на упорядоченном, скрупулезном анализе фактов и идей, но и своеобразным *культом* упорядоченного, методичного мышления в качестве ценности и идеала высшего порядка. Вайнрайх считал, что именно такого подхода крайне не хватало в еврейской общине тогдашней Польши. Он критиковал чрезмерную политизированность еврейских публичных дискуссий, в которых жонглирование партийными лозунгами нередко подменяло мысль, и доказывал, что для понимания еврейских проблем требуется изучать их — а не полагаться на собственные ощущения и догадки.

Первым шагом к достижению этой цели служило создание автономной институциональной и общественной среды, ориентированной на научные изыскания и свободной от необходимости обслуживать интересы политических партий, то есть структуры, подобной университетам Марбурга и Берлина, где он в свое время учился. Такой структурой и призван был стать ИВО. Вайнрайх с самого начала противостоял любым попыткам политизации института — будь то призывы историка Рафаэля Малера изучать еврейское прошлое с позиций классовой борьбы или требования бундовского лидера Иосифа Лещинского, чтобы ИВО участвовал в политической борьбе и принимал различные протестные резолюции. На состоявшейся в 1929 году конференции по случаю пятилетнего юбилея ИВО Вайнрайх категорично заявил: «Руководители нашего института могут заниматься любой общественной деятельностью, какой только пожелают. Но сам институт как учреждение должен оставаться в стороне от политической борьбы. Его единственное предназначение — кон-

кретные научные исследования. Можно высказывать в адрес института критические замечания за публикацию слабых статей или подготовку никуда не годных анкет. Но упрекать нас за непринятие каких-либо резолюций неуместно»[7]. Это было решительным утверждением принципа академической автономии — точка зрения, которая, по крайней мере поначалу, не пользовалась особой популярностью среди друзей ИВО.

Но в то же время Вайнрайх, как выходец из среды русско-еврейской интеллигенции начала XX века, не хотел и не мог видеть в ИВО изолированную «башню из слоновой кости». Напротив, он рассматривал институт как научное учреждение, глубоко укорененное в еврейском сообществе и работающее ради его блага. Именно Вайнрайх в 1925 году ратовал за то, чтобы ИВО был не просто основан группой из нескольких ученых, даже весьма прославленных, но чтобы его создание также санкционировали наиболее авторитетные из существовавших тогда еврейских культурных организаций[8]. В противном случае, считал он, институт может оказаться в отрыве от общества — и это нанесет ущерб обеим сторонам. Получив от Штифа меморандум «О еврейском академическом институте», Вайнрайх принес его на совместное заседание ЦБК и Виленского общества по еврейскому образованию (*Vilner yidishe bildungs-gezelshaft, Vilbig*) — чтобы заручиться их одобрением. Вскоре, на Втором съезде еврейских школ Польши, созванном в Варшаве под эгидой ЦИШО (19–22 апреля 1925 года), две эти виленские организации

[7] Barikht fun der konferents fun dem Yidishn visnshaftlekhn institut. Z. 35. См. также: Ibid. Z. 22–24, 84.

[8] Слово «санкционировано» неоднократно встречается в документах, связанных с ранней историей ИВО (см., например: Tsvey yor arbet far dem Yidishn visnshaftlekhn institut: A barikht far der tsayt fun merts 1925 biz merts 1927. Vilne, 1927. Z. 8).

выдвинули резолюцию о поддержке идеи создания института. Предпринимая эти шаги, Вайнрайх стремился обеспечить для ИВО определенный общинный фундамент.

Его работа по формированию широкого круга «друзей ИВО», включая «сборщиков» (*zamlers*), жертвователей и сочувствующих, продолжилась и после создания института. Предназначение этих усилий выходило за чисто утилитарные рамки сбора финансовых средств и пополнения коллекций. Вайнрайх надеялся, что через разветвленную сеть разнообразных связей с еврейским сообществом ИВО сможет влиять на еврейскую общественную жизнь, повышая ее интеллектуальный уровень и тем самым обслуживая самые глубинные культурные нужды общины. Эту всеобъемлющую цель он сформулировал в 1936 году: «Наш вклад в борьбу еврейских масс, в их борьбу за культурную эмансипацию, можно изложить кратко: мы хотим понять еврейскую жизнь, пользуясь методами современной науки, и хотим привнести достижения современной науки в еврейские массы»[9].

Этот подход был пропитан духом русского и русско-еврейского народничества, согласно идеалам которого интеллигенция находилась в ответе за народные массы и состояла в долгу перед ними. ИВО, таким образом, ставил своей задачей не только научную деятельность, но и «культурную эмансипацию еврейских масс», под чем понималось поднятие их автономной культурной и общественной жизни на более высокий интеллектуальный уровень.

Однако когда речь заходила о том, кто же такие эти «мы» из ИВО, призванные претворить поставленную задачу в жизнь, Вайнрайх превращался в откровенного сторонника элитаризма. Друзья, жертвователи и «сборщики»

---

[9] Der alveltlekher tsuzamenfor fun Yidishn visnshaftlekhn institut. Z. 26.

не должны были вмешиваться в деятельность института или определять направления его исследований. «…Действительными членами секций, имеющими право оценивать собственную и чужую научную работу, могут быть только те, кто уже имеет опыт квалифицированной научной работы», заявлял Вайнрайх, подчеркивая при этом: «Необходимо обеспечить, чтобы коллегии, которые мы создаем (то есть секции. — *Д. Ф.*), обладали необходимым научным авторитетом»[10].

Учитывая доминирующее влияние политических партий и движений на организованную еврейскую общинную жизнь в межвоенной Польше, подобная позиция оказывалась чрезвычайно неудобной, поскольку предполагала отстранение политических лидеров от процесса принятия решений в ИВО. Нелегко было придерживаться такого элитарного подхода и потому, что при отборе в научные секции отсутствовали четкие критерии — большинство членов этих секций не имели научных степеней. Все это создавало неизбежные трения между Вайнрайхом и общественно-политическими деятелями, обвинявшими его в снобизме.

Особенности новой еврейской науки

Вайнрайх всячески стремился, особенно в межвоенные годы, дать точное определение тому, чем новая еврейская научная деятельность, осуществлявшаяся в ИВО, отличается от старой «науки о еврействе» (*Wissenschaft des Judentums*), сформировавшейся в XIX веке в Германии. В разные годы им выдвигались различные формулировки по этому вопросу. Одно время он подчеркивал противоположные социальные задачи двух этих научных движе-

[10] Barikht fun der konferents fun dem Yidishn visnshaftlekhn institut. Z. 33.

ний: ИВО обслуживал культурные нужды живого еврейского национального организма, тогда как немецкая «наука о еврействе» являлась продуктом эпохи ассимиляции и борьбы за политическую эмансипацию. Соответственно, для *Wissenschaft des Judentums* были характерны апологетический стиль и непризнание евреев в качестве национальности, а новая еврейская наука выступала как часть гордой и динамично развивающейся еврейской национальной культуры. В другие периоды Вайнрайх увязывал этот контраст с вопросом о языке. Деятели *Wissenschaft des Judentums* писали по-немецки, а к идишу относились с пренебрежением, в лучшем случае — как к антикварной диковине. В ИВО же вся научная работа велась на идише, что способствовало повышению престижа языка и обеспечению его будущего.

В 1930-е годы Вайнрайх пошел еще дальше и заявил, что немецкая «наука о еврействе» и восточноевропейская еврейская научная деятельность отличаются друг от друга не только языком и социальной ориентацией, но и содержанием исследований. «Для нас настоящее не менее важно, чем прошлое; для нас далекое прошлое не более ценно, чем недавнее. Для нас вся суть изучения прошлого состоит, прежде всего, в том, чтобы лучше понять настоящее. <…> Здесь и сейчас — краеугольные камни ИВО»[11].

В тот период Вайнрайх предложил новую модель: ИВО — это институт еврейских социальных наук, и он должен развиваться именно в таком качестве. В рамках этого подхода Вайнрайх пытался пробудить у своих коллег интерес к современной проблематике, требующей применения методов социологии, психологии, экономики и политологии. Он критиковал «книжность» и «оторванность

[11] Der alveltlekher tsuzamenfor fun Yidishn visnshaftlekhn institut. Z. 26.

от жизни», свойственные многим публикациям ИВО, и объяснял эти недостатки остаточным влиянием немецкой «науки о еврействе». В 1935 году на съезде, посвященном десятому юбилею ИВО, он озвучил целый список современных тем, которыми институту следовало бы заняться: взаимоотношения между конкретными группами евреев и христиан в повседневной жизни, новые тенденции среди евреев в области питания и личной гигиены, изменение имен, которые еврейские родители дают новорожденным детям, семейный бюджет у евреев (как в крупных, так и в малых городах), рост или снижение приверженности религиозным предписаниям в различных социальных слоях, перемены в содержании еврейской прессы за последние годы и т. д.[12]

Этот новый подход стал результатом эволюции собственных научных интересов Вайнрайха в направлении все большего применения в еврейских исследованиях методов социальных наук. Он создал и возглавил в ИВО новую комиссию по молодежным исследованиям, написал новаторский труд по социальной психологии еврейской молодежи в Польше — «*Der veg tsu undzer yugnt*» («Путь к нашей молодежи»). Являясь руководителем аспирантуры ИВО, основанной в 1935 году, он пытался готовить молодые научные кадры в области социальных наук — и добился впечатляющих результатов. При том, что львиную долю публикаций ИВО всегда составляли труды по филологии и истории, более трети аспирантов трех первых наборов (девятнадцать человек из пятидесяти трех) писали диссертации по экономике, социологии, социальной психологии и педагогике[13].

[12] Der alveltlekher tsuzamenfor fun Yidishn visnshaftlekhn institut. Z. 26.

[13] См.: *Vaynraykh M.* Der veg tsu undzer yugnt: Yesoydes, metodn, problemen fun yidisher yugnt-forshung. Vilne, 1935; *Idem*. Undzer aspirantur un ire perspektivn // YIVO-bleter. Vilne, 1937. Band 12. Z. 559–564; *Idem*. Di untershte shure funem ershtn yor aspirantur // Ibid. 1936. Band 10. Z. 99–102.

Послевоенные изменения

В годы Второй мировой войны Вайнрайх стал научным руководителем ИВО, воссозданного в Нью-Йорке. После Холокоста то рвение, с которым он ранее стремился поставить современные социальные науки во главу угла всей институтской работы, поутихло. Еврейские общины Варшавы и Вильны, некогда кипевшие жизнью, были уничтожены и принадлежали теперь истории, а изучение послевоенного американского еврейства (как и других общин, включая недавно возникшее государство Израиль) представлялось ему задачей менее насущной и привлекательной. Новый англоязычный журнал, учрежденный по его инициативе, назывался «*YIVO Annual of Jewish Social Science*» («Ежегодник ИВО по еврейским социальным наукам»), но, несмотря на такой заголовок, работы по современному еврейству занимали в нем достаточно скромное место. В пяти первых номерах журнала (1946–1950), вышедших под редакцией Вайнрайха, лишь двенадцать из шестидесяти статей посвящались социологии, экономике и образованию.

Поначалу Вайнрайх твердо придерживался выработанной еще в 1930-е позиции, согласно которой ИВО призван изучать прошлое, «чтобы внести вклад в понимание настоящего», и подчеркивал: «Мы можем приблизиться к надлежащему пониманию еврейских социальных реалий, только полностью задействовав достижения всех социальных наук». Но к 1950 году он провозгласил смещение центра тяжести в научной работе института в сторону изучения восточноевропейского прошлого: «Основная идея, на которой строится исследовательская деятельность ИВО, состоит в том, что ученый должен рассматривать еврейскую жизнь в Соединенных Штатах

сквозь призму ее истоков и перекрестных влияний на бывшей родине»[14].

Уже в преклонные годы Вайнрайх переформулировал цели и задачи ИВО. Теперь они звучали так: изучение и сохранение культурного и исторического наследия восточноевропейского еврейства. Последствия Холокоста вынудили его поставить во главу угла прошлое. Прочувствованное объяснение этих перемен он представил в 1965 году, выступая на конференции, посвященной сорокалетию ИВО:

> Никогда еврейский народ не нуждался в ИВО так сильно, как сегодня. Сорок лет назад восточноевропейское еврейство еще существовало и несло в себе ашкеназский вариант вековечного иудаизма в его традиционной, обновленной и новой формах. Сегодня еврейская Европа уничтожена, а еврейская Америка еще не сформировалась до конца.
>
> Нашей первоочередной задачей является сохранение памяти о еврейской Европе.
>
> Как это осуществить? Обычный способ — при помощи музейных экспозиций, и мы делаем в этом отношении все, что в наших силах. Но как нам облечь в форму экспонатов дух Рабейну Гершома, Рабби Меира из Ротенбурга, Рабби Моисея Исерлиса и Виленского Гаона? Как представить неустанную, кропотливую работу маскилов, стремление к возвращению в Сион, революционный героизм рабочего движения, энтузиазм *халуцим* (первопроходцев еврейского заселения и освоения Палестины конца XIX — начала XX веков. — *Д. Ф.*), самоотверженность еврейских учителей, безмолвное сопротивление миллионов евреев перед лицом немецкого уничтожения, вооруженную борьбу в лесах и гетто?.. Однако мы все-таки хотим, чтобы дух еврейской Восточной Европы остался в будущих поколениях евреев по всему миру. В этом отношении перед ИВО стоит величайшая исследовательская миссия, поскольку он является научным

---

[14] Источник первой цитаты: YIVO Annual of Jewish Social Science. New York, 1947. Vol. 2/3. P. ii. Источник второй цитаты: Ibid. 1950. Vol. 5. P. ii.

> инструментом еврейского сообщества. Не будет преувеличением сказать: судьба мирового еврейства зависит от того, до какой степени евреи Иерусалима, Москвы, Буэнос-Айреса и, прежде всего, Нью-Йорка впитают в себя дух Литовского Иерусалима[15].

Эмоциональное обращение Вайнрайха к прошлому, призывы к его сохранению и увековечиванию, стали в определенном смысле продолжением его довоенных представлений о том, что еврейская наука должна служить благу еврейского народа. Но теперь, после Катастрофы и перед лицом новых вызовов, связанных с реалиями свободного общества, американские евреи нуждались в первую очередь именно в памяти — ничуть не меньше, чем европейские евреи двадцатых годов нуждались в интеллектуальном ригоризме. Сохранение «духа Литовского Иерусалима» с помощью научной деятельности превратилось в насущнейшую потребность еврейского существования.

Но несмотря на перенос акцентов с настоящего на прошлое, Вайнрайх был по-прежнему предан методологии социальных наук. Его главный научный труд, написанный в послевоенные годы, — «*Geshikhte fun der yidisher shprakh*» («История языка идиш», 1969) — более чем наполовину посвящен вопросам культурной антропологии ашкеназского еврейства, социологии еврейских языков и социальной психологии идиша. История языка как таковая (история лексических элементов, фонологии, грамматики и диалектов) занимает менее половины этой работы. Книга Вайнрайха стала итогом пронесенного через всю его жизнь стремления внедрить в еврейскую науку строгие междисциплинарные методы. Служение общественным интересам и академическая наука так и остались в тесной связи и в своем неизбывном диалектическом противостоянии — как это и было с самого начала научной карьеры Макса Вайнрайха.

---

[15] *Vaynraykh M.* Der YIVO in zayn finftn tsendling // Yediyes fun YIVO. Nyu-York, 1965. № 98. Z. 6.

Глава 10

УГОЛЬКИ, ВЫХВАЧЕННЫЕ ИЗ ПЛАМЕНИ

Спасение еврейских культурных ценностей Вильны

Собирание предметов и документов, связанных с историей евреев Восточной Европы, началось с пламенного призыва, опубликованного Семеном Дубновым в 1891 году. Основание ИВО в 1925 году знаменовало институционализацию процесса и его превращение в широкое общественное движение, героической кульминацией которого стала в 1942–1946 годах деятельность Аврома Суцкевера, Шмерки Качергинского и их соратников по спасению еврейских культурных ценностей Вильны, переименованной при советском правлении в Вильнюс. Завершающие отголоски движения прозвучали в 1996-м, когда уцелевшие остатки архива ИВО были переправлены из Литвы в Нью-Йорк. Их транспортировка за океан явилась эпилогом в истории «Бумажной бригады» Вильнюсского гетто.

От Дубнова до Суцкевера

Дубнов выступил с призывом спасти еврейское прошлое от забвения, когда ему едва исполнился тридцать

один год. Свой призыв он опубликовал на страницах журнала «Восход» и в виде отдельной брошюры под названием «Об изучении истории русских евреев», а несколько позже издал и ее переработанную версию на иврите, озаглавленную «*Nahpesah ve-nahkorah*» («Давайте искать и изучать»). Обращение начиналось с цитаты из Цицерона: «Не знать истории значит всегда быть младенцем», после чего молодой публицист декларировал, что это изречение применимо не только к отдельной личности, но и к народу. В качестве мерила духовной зрелости народа выступал, таким образом, уровень его исторического самосознания. С этой точки зрения евреи России и Польши находились еще в состоянии младенчества — несмотря на свою принадлежность к одному из древнейших народов мира. Они почти совсем не знали восьмисотлетней истории своего пребывания в Восточной Европе и не ощущали особой потребности познакомиться с ней. Научных исследований русско-еврейской истории практически не существовало, и их отсутствие представляло собой, в глазах Дубнова, серьезную опасность для дальнейшего существования еврейства, поскольку в наступавшую эпоху именно общее историческое сознание призвано было заместить религиозную веру в качестве того цемента, который связывает и объединяет евреев в единый организм.

Самым позорным Дубнов считал пренебрежительное отношение к еврейским историческим документам, в особенности к *пинкасам* — актовым книгам общин, различных общинных учреждений и братств (*khevres*). «Как же мы пользуемся этими *естественными богатствами* нашей истории?» — вопрошал он и давал безрадостный ответ: бесценные материалы «валяются на разных чердаках, в мусорных кучах, или в не более удобных грязных жилищах, среди разной рухляди и ветоши. Эти рукописи гниют, изъедаются мышами, истребляются невежественны-

ми домашними или детьми, отрывающими от них лист за листом для разных надобностей, словом — с каждым годом исчезают и пропадают для истории…»[1]

Дубнов делал вывод, что для сбора таких материалов требуется «снарядить целую археологическую экспедицию», желательно — под эгидой «центрального учреждения для исследования русско-еврейской истории». Такое учреждение могло бы иметь своих агентов на местах для приобретения раритетов и организовало бы работу по разбору, систематизации, копированию, подготовке к печати и изданию скопившихся документов[2].

В ивритской версии своей брошюры Дубнов призывал читателей присоединиться к нему в великом деле собирания и сохранения документов, а также представлял подробные инструкции относительно того, как приступить к этой деятельности. Он писал:

> …я обращаюсь ко всем благоразумным читателям вне зависимости от их воззрений — к набожным и к просвещенным, к старым и к молодым, к традиционным раввинам и к раввинам казенным. <…> Я призываю вас всех — присоединяйтесь к стану строителей истории! Не всякий человек, сведущий в книгах и тянущийся к перу, сможет стать выдающимся писателем или летописцем. Но каждый из вас сможет внести свою лепту в сбор материала и помочь в строительстве нашей истории. <…> Давайте же потрудимся и соберем забытое нами повсюду, где оно рассеяно, приведем его в порядок, опубликуем, а затем построим на основе этого храм нашей истории. Давайте искать и изучать![3]

---

[1] *Дубнов С. М.* Об изучении истории русских евреев и об учреждении русско-еврейского исторического общества. СПб., 1891. С. 50–51.

[2] Там же. С. 77.

[3] *Dubnov Sh.* Nahpesah ve-nahkorah: Kol kore el ha-nevonim ba-‘am ha-mitnadevim le-esof homer le-vinyan toledot bene Yisra’el be-Polin ve-Rusya. Odesa, 1892. P. 23–24.

Идеи, изложенные в послании Дубнова, стали символом веры для трех поколений восточноевропейских еврейских интеллектуалов — и для его современников С. Ан-ского и Саула Гинзбурга, и для поколения Ильи Чериковера и Макса Вайнрайха, и, наконец, для межвоенного поколения Эммануэля Рингельблюма и Аврома Суцкевера. В 1925–1939 годах в еврейской Восточной Европе сложился подлинный культ собирательства, а храмом его служил виленский ИВО. Группы добровольных «сборщиков» (*zamlers*), действовавшие во множестве малых и больших городов Польши, Литвы, Румынии, а также по всему миру, буквально затопили ИВО массой исторических, литературных, художественных и этнографических материалов. Работа «сборщиков» воспевалась в поэтических одах, описывалась в очерках и рассказах, становилась темой народных преданий[4].

Новую угрозу для еврейских документов и культурных ценностей, несопоставимо более зловещую, чем та, о которой писал в 1891 году Дубнов, создали Вторая мировая война и ее последствия, то есть сначала немецкая, а затем и советская оккупации Восточной Европы. Еврейское наследие оказалось во власти политических режимов, стремившихся уничтожить его или сделать недоступным. Однако им противостояла группа самоотверженных интеллигентов, верных заветам Дубнова, — с риском для жизни

---

[4] О деятельности «сборщиков» (*zamlers*) см.: YIVO-bleter. Nyu-York, 1980. Band 46. Z. 49–57, 321–325. По состоянию на 1929 год в разных странах мира действовало 163 кружка «сборщиков» ИВО (см.: Ibid. Z. 323). Среди художественных произведений, в которых нашла отражение деятельность «сборщиков», отмечу стихотворение Аврома Рейзена «*Mir zamlen*» («Мы собираем»), впервые опубликованное в 1930 году в нью-йоркской газете «*Forverts*» (перепечатку см.: Der YIVO nokh draytsn yor arbet. Vilne, 1938. Z. 23), и рассказ Аврома Карпиновича «*Der folklorist*» (см.: *Karpinovitsh A.* Baym vilner durkhhoyf. Tel-Aviv, 1967. Z. 69–82).

они спасали еврейские книги, рукописи, предметы материальной культуры.

Оперативный штаб Розенберга в Вильнюсе

В обязанности так называемого Оперативного штаба рейхсляйтера Розенберга (*Einsatzstab Reichsleiter Rosenberg*) входило изъятие собраний иудаики по всей Европе с их последующей отправкой в Германию, в Институт по изучению еврейского вопроса (*Institut zur Erforschung der Judenfrage*), располагавшийся во Франкфурте. Альфред Розенберг, главный идеолог нацистской Германии, являлся ректором института и номинальным начальником Оперативного штаба. При этом непосредственной работой штаба в Вильнюсе руководил один из ведущих сотрудников института доктор Иоганнес Поль — человек, который в 1932–1934 годах жил в Иерусалиме, изучал там востоковедение, посещал лекции в Иерусалимском университете, а затем, возвратившись в Германию, написал книгу о Талмуде, регулярно публиковал статьи в «*Der Stürmer*» и яро пропагандировал то, что он называл *Judenforschung ohne Juden* (еврейские исследования без евреев)[5].

Через неделю после захвата Вильнюса немцами, произошедшего 24 июня 1941 года, в город прибыл представитель штаба Розенберга доктор Герберт Готтхард. Он начал со сбора информации — посещал музеи, библиотеки и синагоги, задавал вопросы о состоянии коллекций иудаики и местонахождении еврейских ученых. В конце июля

[5] См.: Einsatzstab Rosenberg // Encyclopedia of the Holocaust / Ed. I. Gutman. New York, 1990. Vol. 2. P. 439–441; *Weinreich M.* Hitler's Professors. New York, 1946. P. 279; *Kruk H.* Togbukh fun Vilner geto. Nyu-York, 1961. Z. 240; *Kühn-Ludewig M.* Johannes Pohl (1904–1960), Judaist und Bibliothekar im Dienste Rosenbergs. Hannover, 2000.

он отдал гестаповцам распоряжение арестовать троих — Ноаха Прилуцкого, фольклориста и лингвиста, который в краткий период советской власти в Вильнюсе (1940–1941) занимал пост директора ИВО; Элиягу-Якова Гольдшмидта, одного из старейших еврейских журналистов, являвшегося также директором музея при Историко-этнографическом обществе им. С. Ан-ского; и Хайкла Лунского, популярного в городе руководителя Библиотеки Страшуна — главной еврейской общинной библиотеки. Арестованных ученых ежедневно привозили из тюремной камеры в Библиотеку Страшуна, где принуждали составлять списки инкунабул и редких книг. В конце августа Готтхард вернулся в Германию, увезя с собой списки и материалы. Вскоре после его отъезда Прилуцкий и Гольдшмидт были убиты в застенках гестапо. Лунского освободили[6].

Судя по всему, из первой попытки учета культурных ценностей Литовского Иерусалима немцы вынесли понимание того, что общее количество имевшихся в городе редких еврейских книг, рукописей и произведений искусства слишком велико, чтобы рассортировать их всех разом, с помощью одного-двух арестованных ученых. Подобная тактика с успехом использовалась штабом Розенберга повсеместно, но здесь требовалось создать долгосрочную рабочую группу, которая смогла бы просеять десятки тысяч предметов. Когда в феврале 1942 года доктор Поль, сопровождаемый тремя специалистами по *Judenforschung* из Берлина, лично посетил город, он отдал распоряжение о создании такой группы. Администрации гетто было приказано выделить двадцать рабочих, чтобы разбирать и упаковывать материалы для отправки в Германию, а сле-

[6] См.: *Sutskever A.* Vilner geto, 1941–1944. Pariz, 1946. Z. 108; *Katsherginski Sh.* Partizaner geyen!.. Bamberg, [1949]. Z. 65–66. В тех случаях, когда Суцкевер и Качергинский расходятся в описании исторических событий, я опираюсь на воспоминания первого из них.

дить за ходом работ поставили двух видных представителей еврейской интеллигенции — Германа Крука, бежавшего из Варшавы бундовца, который заведовал библиотекой гетто, и Зелика Калмановича, ученика Дубнова и одного из руководителей ИВО в довоенный период. Хайкла Лунского назначили библиографом-консультантом. Группе предоставили обширное помещение в здании, принадлежавшем библиотеке Вильнюсского университета, — это свидетельствовало о том, насколько большое значение Поль как руководитель местного отделения оперативного штаба придавал этой работе[7].

Предполагалось перевезти всю Библиотеку Страшуна — около сорока тысяч томов — в университетское здание и там провести «селекцию» материалов: часть отобрать для транспортировки во франкфуртский институт, а остальное уничтожить. Всё предназначенное к уничтожению подлежало отправке на близлежащие бумажные фабрики для переработки. Крук и Калманович должны были описать и систематизировать наиболее ценные материалы. С первого же дня они стали искать возможности, чтобы возвратить некоторые книги обратно в гетто, либо официально — для пополнения существовавшей там библиотеки, либо тайно. Первоначально Крук воспринимал свое назначение на эту работу со смешанными чувствами. «Мы с Калмановичем… не знаем, кто мы — могильщики или спасатели, — записал он в дневнике. — Если удастся удержать эти сокровища в Вильне, это, вероятно, станет до известной степени и нашей заслугой. Если же библиотеку вывезут, мы окажемся соучастниками. Но я, так или иначе, пытаюсь предотвратить это». К концу февраля в университетском здании оказалась сосредоточена вся

---

[7] См.: *Kruk H.* Togbukh fun Vilner geto. Z. 162–163, 178–179; *Sutskever A.* Vilner geto. Z. 108–109.

Библиотека Страшуна, а также религиозные книги (*sforim*) из различных синагог, в том числе и из клойза Виленского Гаона. Ходили слухи, что следующая на очереди — библиотека ИВО[8].

Однако вместо того, чтобы переправить в то же помещение и коллекции ИВО, немцы решили расширить деятельность штаба Розенберга и создали вторую рабочую площадку непосредственно в здании института на улице Вивульского, 18. Группу еврейских сотрудников расширили до сорока человек, увеличилось и число квалифицированных специалистов в ее составе. В марте 1942 года Крук привлек к работе в группе поэтов Аврома Суцкевера и Шмерку Качергинского, до войны входивших в литературное объединение «*Yung Vilne*», а также еще нескольких представителей еврейской интеллигенции[9].

Здание ИВО располагалось за пределами гетто и до передачи штабу Розенберга использовалось немцами как казарма. Когда Крук и его коллеги впервые переступили порог этого места, служившего некогда подлинным храмом культуры, им предстала картина полного разорения. В величественном вестибюле, где раньше висела карта мира на идише под названием «*Der YIVO un zayne farbindungen iber der velt*» («ИВО и его международные связи»), теперь был выставлен немецкий орел со свастикой и совсем другой надписью: «*Deutschland wird leben und deshalb wird*

---

[8] *Kruk H.* Togbukh fun Vilner geto. Z. 178–179, 188.

[9] См.: Ibid. Z. 200, 211. Данные о числе участников группы заимствованы из воспоминаний Суцкевера и Качергинского (см.: *Sutskever A.* Vilner geto. Z. 109; *Katsherginski Sh.* Partizaner geyen!.. Z. 66). Работа в помещении университетской библиотеки продолжалась как минимум до мая 1942 года, книги из Библиотеки Страшуна хранились там и год спустя, в апреле 1943-го (см.: *Kalmanovitch Z.* Yoman be-geto Vilnah u-khetavim min ha-‘izavon she-nimtse’u ba-harisot. Tel-Aviv, 1977. P. 101, 103).

Deutschland siegen» («Германия будет жить, и потому Германия победит»). Коллекции и каталоги оказались свалены в подвал или разбросаны по полу[10].

Вскоре ИВО превратился в центр сбора и обработки самых разнообразных библиотек и коллекций — еврейских, польских, русских — из Вильнюса, Каунаса и окрестных городов. Суцкевер усматривал параллель между действиями гестаповцев и сотрудников Розенберга. Первые прочесывали дома в поисках прятавшихся там евреев, вторые с не меньшим усердием выслеживали еврейские книжные собрания (по ходу обыска в библиотеке Вильнюсского университета вскрывали даже полы читального зала — искали там еврейские книги). Когда книги находили, их подвергали процессу «селекции» — даровали жизнь или обрекали на смерть. Подобно тому как немцы приговаривали к смерти вместе с евреями и многих неевреев, штаб Розенберга ликвидировал и нееврейские библиотеки. Книжные собрания Польского музея, Общества друзей науки (*Towarzystwo Przyjaciół Nauk*), Библиотеки имени Томаша Зана, библиотеки евангелической церкви и многие другие были конфискованы и отправлены на обработку в здание ИВО. Уничтожение еврейских книг, подобно истреблению евреев, тщательно документировалось: раз в две недели составлялись подробные отчеты, где указывалось количество книг, отправленных в Германию и — на макулатуру, с разбивкой по языкам и годам издания[11].

Существовала норма: не менее 70% книг подлежало утилизации. Поскольку немецкие чиновники от *Judenforschung* Вилли Шеффер и Альберт Шпоркет, отвечав-

[10] См.: *Kruk H.* Togbukh fun Vilner geto. Z. 272; *Pupko-Krinski R.* Mayn arbet in YIVO unter di daytshn // YIVO-bleter. Nyu-York, 1947. Band 30. Z. 214–222.

[11] См.: *Sutskever A.* Vilner geto. Z. 110–111.

шие за процесс, не знали о еврейской культуре практически ничего, они часто решали судьбу того или иного издания, основываясь лишь на его внешнем виде. Книги в изысканных переплетах направлялись во Франкфурт, переплетенные скромно — на бумажные фабрики. В июне 1942 года Крук записал: «Еврейские рабочие, которые этим занимаются, буквально в слезах. Сердце разрывается, когда видишь происходящее». В начале июля он добавил: «ИВО умирает; его братской могилой станет бумажная фабрика»[12].

«Бумажная бригада»

Чтобы спасти книги и документы от уничтожения, члены группы, работавшей в здании ИВО, прибегали к всевозможным уловкам. Самой простой из них являлось затягивание процесса. Стоило немецким офицерам оставить здание под присмотром охранника-поляка, как сотрудники переключались на другие дела, в основном — на чтение книг. Суцкевер зачитывал вслух стихи своих любимых еврейских поэтов: Г. Лейвика, Арона Лейелеса, Иегоаша, Якова Глатштейна. Бóльшая часть поэтических произведений, которые он и Качергинский написали в гетто, появилась на свет именно в стенах здания на Вивульского, 18. Однако процесс затягивания имел свои пределы и был сопряжен с определенным риском. Поэтому вскоре члены рабочей группы начали тайно переносить материалы на территорию гетто — в надежде, что там они окажутся в большей безопасности[13].

[12] См.: *Katsherginski Sh.* Partizaner geyen!.. Z. 68; *Kruk H.* Togbukh fun Vilner geto. Z. 282, 300.

[13] См.: *Pupko-Krinski R.* Mayn arbet in YIVO unter di daytshn. Z. 217–219; *Sutskever A.* A vort tsum zekhtsikstn yoyvl fun YIVO // Idem. Baym leyenen penemer. Yerusholaim, 1993. Z. 206–207.

В конце рабочего дня Крук и его соратники засовывали все, что могли, под одежду — чтобы на входе в гетто материалы не обнаружили охранники. В те дни, когда у ворот гетто дежурили еврейские полицейские, проблем не возникало. После поверхностного досмотра те пропускали «контрабандистов», прекрасно зная, что они не несут ничего, кроме бумаг. В еврейской полиции их с насмешкой именовали «*Di papir-brigade*» («Бумажная бригада») — и это прозвище вскоре распространилось по всему гетто. Но когда у ворот стояли немцы — эсэсовцы, гестаповцы или военные — участникам «бригады» приходилось поволноваться. Если удавалось узнать об опасности заранее, они возвращались с работы кружным путем и временно оставляли материалы у друзей-неевреев. Но порой им все же случалось пройти через немецкий досмотр. Если у членов рабочей группы обнаруживали книги и документы, их избивали и предупреждали, что последствия могут оказаться и более серьезными[14].

Благодаря усилиям «Бумажной бригады», с марта 1942-го по сентябрь 1943-го тысячи книг и десятки тысяч документов переместились в гетто. Группа «контрабандистов» состояла из Крука, Калмановича, Суцкевера, Качергинского, доктора Даниэля Файнштейна, доктора Якова Гордона, Ноэми Маркельс, Умы Ольканицкой, Ружки Корчак и Рохл Пупко-Кринской. Качергинский впоследствии вспоминал: «Евреи смотрели на нас как на ненормальных. Они тайно — под одеждой, в обуви — проносили в гетто продукты из города. Мы же проносили книги, бумаги, порой — свитки Торы, мезузы…» Одного из тех, кто критиковал участников «бригады» за стремление спасти бу-

[14] См.: *Pupko-Krinski R.* Mayn arbet in YIVO unter di daytshn. Z. 217–219; *Katsherginski Sh.* Ikh bin geven a partizan. Buenos-Ayres, 1952. Z. 53–57; *Kalmanovitch Z.* Yoman be-geto Vilnah. P. 89, 94, 112.

маги в то время, когда речь идет о жизни и смерти людей, Калманович однажды резко оборвал словами: «Книги не растут на деревьях»[15].

Самым деятельным и изобретательным членом группы по спасению еврейского наследия был Суцкевер. Однажды он получил от одного из немцев письменное разрешение взять с собой в гетто макулатуру, чтобы топить ею печь, а затем, воспользовавшись этим, пронес письма и рукописи Толстого, Горького, Шолом-Алейхема и Бялика, один из дневников Герцля, рисунки Шагала, уникальную рукопись Виленского Гаона. С помощью влиятельных друзей он умудрялся даже переправлять из здания ИВО в гетто скульптуры Марка Антокольского, картины Репина и Левитана[16].

Но после того как материалы попадали в гетто, вставал следующий вопрос: где их спрятать. Многое передавалось Круку, устроившему тайное хранилище в здании библиотеки на Страшуна, 6. Суцкевер распределял принесенное по десяти тайникам, в том числе в полу́ и стенах собственной квартиры (на Страшуна, 1). Самым надежным местом стал бункер, устроенный в двадцати метрах под землей молодым инженером-строителем Гершоном Абрамовичем. Бункер Суцкеверу показал один из командиров действовавшей в гетто Объединенной партизанской организации ФПО (*Fareynikte partizaner organizatsye, FPO*). В бункере имелись система вентиляции, электричество, подававшееся по проводам из-за пределов гетто, и туннель, заканчивавшийся в колодце на «арийской стороне». Абрамович выстроил его как укрытие для своей парали-

---

[15] См.: *Katsherginski Sh*. Partizaner geyen. Z. 69; *Idem*. Ikh bin geven a partizan. Z. 41–42; *Korchak R*. Lehavot ba-'efer. Tel-Aviv, 1946. P. 110 (рус. пер.: *Корчак Р*. Пламя под пеплом. Иерусалим, 1977. С. 123).

[16] См.: *Sutskever A*. Vilner geto. Z. 111–112.

зованной матери, но согласился хранить там и сокровища ИВО[17].

Впрочем, далеко не все книги, пронесенные в гетто, прятали в тайниках. Учебники и детская литература поступали в подпольные школы, а брошюры, изданные Комиссариатом обороны СССР, — с инструкциями как изготовить коктейль Молотова или противопехотную мину — передали руководителям ФПО. С их помощью партизаны из гетто создали свой первый арсенал. С другой стороны, некоторые редкие книги и документы в гетто не переправлялись. Суцкевер и Качергинский отдавали их друзьям, полякам и литовцам, которые наведывались на Вивульского, 18 в обеденный перерыв, когда немецкие офицеры отсутствовали. Среди неевреев, бравших на хранение

---

[17] См.: *Sutskever A.* Vilner geto. Z. 122–125, 229. В дневнике Крука содержится такая запись, датированная 9 июля 1942 года: «Только за последние две недели… передали документы Министерства по еврейским делам Украинской Народной Республики, материалы из архивов Ноаха Прилуцкого, Семена Дубнова, Бера Борохова… папку с материалами об Айзике-Меере Дике… папку с поговорками из различных стран и регионов… письма Шолом-Алейхема и несколько его рукописей; рукописи Давида Эйнгорна, Давида Пинского, Ш.-Л. Цитрона, материалы из лингвистического собрания доктора Альфреда Ландау, фотографии из Музея еврейского театра при ИВО, письма Моисея Кульбака, Ш. Нигера, Д. Чарни, Хаима Житловского, Иосифа Опатошу, А. Лейелеса, Залмана Рейзена, Леона Кобрина, Г. Аронсона, Мойше Надира, Марка Шагала, Г. Лейвика, Якова Гордина, доктора Натана Бирнбаума, Якова Фихмана, И. Эльяшева [Бал-Махшовеса]... И это лишь малая часть переданных материалов. Записываю лишь для того, чтобы дать хоть какое-то представление о том, что мы спасаем. Вынос каждого клочка бумаги опасен, каждый клочок бумаги может стоить головы. И тем не менее есть идеалисты, которые с ловкостью проделывают это. Я как-нибудь напишу об этих людях и перечислю их — для будущих поколений» (*Kruk H.* Togbukh fun Vilner geto. Z. 300–301). Почти три месяца спустя, 24 сентября 1942 года, Крук отметил: «Наша контрабандная деятельность в последнее время усилилась, а бригада контрабандистов увеличилась в несколько раз» (Ibid. Z. 351).

пакеты с материалами, были литовский поэт Казис Борута и библиотекарь Она Шимайте. Кроме того, Суцкевер пользовался этими встречами в обеденный час, чтобы переслать участникам польского подполья ценные польские книги и другие материалы — например, документ за подписью борца за свободу Польши Тадеуша Костюшко[18].

Крук и Калманович не знали, что некоторые участники «Бумажной бригады», прежде всего — Суцкевер и Качергинский, являлись одновременно и членами ФПО. Среди их «обеденных» посетителей был друг Качергинского, литовец Юлиан Янкаускас, во время этих встреч передававший им оружие. Поначалу он приносил маленькие пистолеты, затем — пистолеты покрупнее, а однажды неожиданно пришел с пулеметом, уложенным в футляр от виолончели. Качергинский и его друзья быстро разобрали пулемет и спрятали по частям в разных комнатах здания ИВО. Буквально через минуту вернулся немецкий офицер Шеффер, а с ним — высокопоставленные гости из Берлина. Шеффер начал демонстрировать «свои» сокровища — комната за комнатой. Он уже собирался приподнять картину Шагала, под которой скрывался ствол от пулемета, но в последний момент Рохл Пупко-Кринская отвлекла его и тем самым спасла положение. Она подбежала к немцам, чтобы показать им редкую книгу семнадцатого века[19].

Однако масштабы отправки книг и документов на макулатуру все росли, и становилось ясно, что «Бумажная бригада» выигрывает мелкие сражения, но проигрывает свою

---

[18] См.: *Korchak R.* Lehavot ba-’efer. P. 110 (рус. пер.: *Корчак Р.* Пламя под пеплом. С. 123–124); *Sutskever A.* Vilner geto. Z. 112.

[19] В мемуарной литературе представлены три версии этого эпизода, незначительно различающиеся между собой: *Katsherginski Sh.* Partizaner geyen. Z. 72–73; *Idem.* Ikh bin geven a partizan. Z. 45–52 (наиболее подробное описание); *Pupko-Krinski R.* Mayn arbet in YIVO unter di daytshn. Z. 220–221. См. также: *Korchak R.* Lehavot ba-’efer. P. 109–111 (рус. пер.: *Корчак Р.* Пламя под пеплом. С. 123–125).

войну. Спасти удавалось лишь незначительную часть ценностей. Именно тогда Суцкевер предложил новую тактику — устроить схрон, «*малину*», прямо в здании ИВО. Изучив планы помещений, он обнаружил под перекрытиями чердака значительные пустоты. Оставалось только найти способ, как отвлечь внимание польского охранника по фамилии Вирблис, чтобы Суцкевер с друзьями могли переправлять материалы на чердак. По счастью, Вирблис мечтал когда-нибудь занять должность повыше охранника и сожалел, что из-за войны ему не удалось окончить школу. Члены рабочей группы Файнштейн, Гордон и Пупко-Кринская вызвались давать ему во время обеденного перерыва уроки математики, латинского и немецкого языков. Стоило «студенту» и его преподавателям погрузиться в учебу, как начиналось перемещение материалов на чердак[20].

Работа на Вивульского, 18 продолжалась почти до окончательной ликвидации Вильнюсского гетто 23 сентября 1943 года. А 23 августа, в одной из своих последних дневниковых записей, Калманович подводил итог: «Наша работа близится к концу. Тысячи книг выбрасываются как

[20] Первую партию документов ИВО забрали для транспортировки в Германию 25 октября 1942 года, и вскоре, 17 ноября, пятьдесят ящиков с книгами уехали во Франкфурт (см.: *Kalmanovitch Z.* Yoman be-geto Vilnah. P. 73, 78, 85, 91). Вторую партию, состоявшую из 9403 книг, отправили в Германию 13 февраля 1943 года (см.: *Kruk H.* Togbukh fun Vilner geto. Z. 457). Эти материалы были обнаружены в Германии после войны и возвращены в нью-йоркский ИВО американским правительством (см.: *Dawidowicz L.* From That Place and Time: A Memoir, 1938–1947. New Brunswick, NJ, 2008. P. 268–270, 312–326). Во многих дневниковых записях Калмановича с болью говорится об уничтожении ценных материалов и их отправке на бумажные фабрики в течение 1943 года (см.: *Kalmanovitch Z.* Yoman be-geto Vilnah. P. 75, 93, 100, 101, 110, 126). О том, как отвлекали охранника, см.: *Pupko-Krinski R.* Mayn arbet in YIVO unter di daytshn. Z. 219–220.

мусор, еврейские книги подлежат уничтожению. Но та малая часть, которую мы с Божьей помощью сумели спасти, уцелеет. Мы отыщем ее, когда вернемся сюда свободными людьми»[21].

Этому предсказанию не суждено было сбыться. Большинство участников «Бумажной бригады» погибли в Понарах, месте массовых расстрелов под Вильнюсом, или в трудовых лагерях на территории Эстонии. В их числе оказались и руководители рабочей группы Крук и Калманович. Но входившим в «бригаду» членам ФПО — Суцкеверу, Качергинскому и Ружке Корчак — удалось бежать в лес до ликвидации гетто и присоединиться к партизанским отрядам.

После войны

В 1944 году Качергинский и Суцкевер возвратились в Вильнюс. Первый из них участвовал в освобождении родного города как боец еврейской партизанской бригады «*Nekome-nemer*» («Мстители»), второй — приехал из Москвы через пять дней после вступления в Вильнюс советских войск. Почти все уцелевшие евреи, выбравшиеся из тайных убежищ или вернувшиеся из эвакуации, первым делом занялись поиском друзей и родных, в том числе детей, которых они оставили у соседей-неевреев. Но у Суцкевера и Качергинского имелась и другая забота — отыскать спрятанные ими еврейские книги, документы, произведения искусства.

Первоначальный осмотр дал неутешительные результаты: здание ИВО на Вивульского, 18 было разрушено артиллерийскими снарядами и лежало в руинах. Все содержимое его чердака сгорело дотла. Тайник Крука в библиотеке гетто на Страшуна, 6 немцы обнаружили всего за

[21] *Kalmanovitch Z.* Yoman be-geto Vilnah. P. 126.

несколько дней до освобождения города — и все спрятанные там материалы сожгли. Зато подземный бункер Гершона Абрамовича и некоторые другие тайные хранилища уцелели. Для извлечения всех сохранившихся культурных ценностей требовалось провести полномасштабную спасательную операцию.

26 июля 1944 года, всего через тринадцать дней после освобождения Вильнюса, Суцкевер и Качергинский основали Музей еврейского искусства и культуры под эгидой Управления по делам искусств Литовской ССР. Располагавшийся первоначально в их частной квартире на улице Гедимино, 15, музей стал первым еврейским учреждением, возникшим в Вильнюсе после войны. Вскоре он превратился в главный еврейский адрес города — здесь собирались евреи, уцелевшие в гетто и лагерях, еврейские солдаты и партизаны; здесь открыли просуществовавшую недолго еврейскую школу; сюда пересылали все письма, адресованные выжившим вильнюсским евреям. В середине августа музей переехал в последнее еврейское общинное здание, еще не реквизированное советскими властями, — на Страшуна, 6, где в период оккупации располагались библиотека гетто и тюрьма. Помещения тюрьмы оказались единственной частью здания, пригодной для использования. Сотрудники еврейского музея трудились в тюремных камерах, где раньше гестаповцы пытали узников[22].

Суцкевер как директор музея и шестеро его сотрудников, не получавшие за свой труд никакой оплаты (в их числе был и командир еврейского партизанского отряда

[22] См.: *Sutskever A.* Vilner geto. Z. 229–230; *Idem.* Vos mir hobn geratevet in Vilne // Eynikayt. Moskve, 1944. 12 okt. (см. также перепечатку: *Idem*. Vi mir hobn geratevet dem “YIVO” in Vilne // Eynikayt. Nyu-York, 1945. № 2. Z. 15–16, 31); *Katsherginski Sh.* Tsvishn hamer un serp. Buenos-Ayres, 1950. Z. 37–45 (рус. пер.: *Качергинский Ш.* Между серпом и молотом // Вильнюс. 1999. № 1. С. 147–151).

Абба Ковнер), продолжили операцию по вскрытию тайников. На полу бункера Гершона Абрамовича в беспорядке валялись страницы из дневника, который вел в гетто Герман Крук, письма Шолом-Алейхема, рукописи Бялика, Горького и Менделе. В земле под бункером были закопаны картины и скульптуры — бюст Толстого работы Ильи Гинцбурга, статуя царя Давида работы Марка Антокольского и многое другое. Откапывая скульптуры, Суцкевер наткнулся на вытянутую руку, ухватился за нее и понял, что она не из гипса, а из плоти. Гершон Абрамович пояснил, что один из евреев, скрывавшихся в бункере, скончался незадолго до освобождения, и его похоронили рядом с «Давидом» Антокольского[23].

Между тем стали всплывать материалы, которые уже не чаяли увидеть. На местной бумажной фабрике обнаружилось двадцать тонн материалов из ИВО — их не успели переработать. Еще тридцать тонн лежали во дворе конторы «Союзутиль». Евреи и неевреи начали приносить в музей мешки из-под картошки, набитые книгами и документами.

Никакой поддержки от советских властей музей не получал — невозможно было добиться ни мебели, ни канцелярских принадлежностей (Качергинский возликовал, когда кто-то принес ему конверты и стирательные резинки), ни транспорта для перевозки материалов, ни зарплат для сотрудников. Обращения к вильнюсским партийным функционерам и московскому начальству оставались без ответа. Некоторые литовские чиновники реагировали вопросом: а почему евреи настаивают на создании отдельного еврейского музея, отдельной еврейской школы? Разве мы все — не советские граждане? Генрикас Зиманас, еврей, входивший в руководство литовской компартии, призывал проявлять терпение: еврейскими культурными

---

[23] См.: *Sutskever A.* Vilner geto. Z. 230; *Idem.* Vos mir hobn geratevet in Vilne; *Kruk H.* Togbukh fun Vilner geto. Z. xxviii–xxix.

нуждами займутся, когда советская власть полностью утвердится. Суцкевера это не убеждало. В сентябре 1944 года он возвратился в Москву, увезя в багаже часть дневника Германа Крука и некоторые другие материалы. Он сознавал, что советский Вильнюс — не самое безопасное место для еврейского наследия. С помощью одной иностранной журналистки он отправил первую посылку с материалами в нью-йоркский ИВО[24].

Качергинскому, сменившему Суцкевера на посту директора музея, потребовался почти год, чтобы прийти к аналогичным выводам. До войны симпатизировавший коммунистам, в марте 1945-го он поехал в Москву, чтобы пожаловаться представителям советского руководства на враждебное отношение литовских властей и их противодействие созданию музея и других еврейских институтов. В Центральном комитете ВКП(б) посетителя выслушали с сочувствием, но стоило ему вернуться в Вильнюс и сойти с поезда, как он узнал: «Союзутиль» только что перевез тридцать тонн материалов ИВО со своего двора на товарную станцию — для отправки на бумажную фабрику. Качергинский бросился на станцию и начал выдергивать из лежавших там тюков отдельные предметы — рукопись театральной пьесы, религиозную книгу из библиотеки Хайкла Лунского, тетрадку с автобиографией, написанной каким-то молодым человеком для конкурса, который ИВО проводил накануне войны. Пытаясь остановить отгрузку, Качергинский метался из одного учреждения в другое — сначала к железнодорожному начальнику, затем в «Союзутиль», затем к Зиманасу. Но когда на следующий день он пришел на станцию, тюков там уже не было[25].

---

[24] См.: *Katsherginski Sh*. Tsvishn hamer un serp. Z. 45–51 (рус. пер.: *Качергинский Ш*. Между серпом и молотом. № 1. С. 151–153); *Sutskever A*. A vort tsum zekhtsikstn yoyvl fun YIVO. Z. 208–210.

[25] См.: *Katsherginski Sh.* Tsvishn hamer un serp. Z. 97–102 (рус. пер.: *Качергинский Ш.* Между серпом и молотом. № 2. С. 147–149).

Беды продолжали сыпаться: в середине 1945 года власти официально зарегистрировали Еврейский музей Вильнюса, но штатных сотрудников в нем предусматривалось только трое. С таким крошечным штатом все попытки разобрать и каталогизировать огромные фонды были обречены на провал. Затем в музей к Качергинскому начали регулярно наведываться агенты НКВД. Помимо прочего, они напомнили ему, что выдавать материалы в публичное пользование можно только после их досмотра Главлитом. Газетные подшивки, отправленные на такой досмотр, назад не возвратились. Качергинский впоследствии вспоминал: «…мы, группа деятелей еврейской культуры, приходим к выводу, что *отсюда тоже* эти богатства надо спасать! Иначе они исчезнут, пропадут. В лучшем случае все это будет упрятано туда, где окажется недоступно еврейскому миру»[26].

Музейщики один за другим уезжали в эмиграцию, нелегально увозя с собой части коллекции, — операция эта была почти столь же опасной, как доставка материалов в гетто при нацистском режиме. Абба Ковнер, Ружка Корчак, доктор Самуил Амарант — все брали с собой столько, сколько могли.

Качергинский тем временем разыгрывал роль преданного сторонника советской власти. 2 октября 1945 года он опубликовал в московской еврейской газете «*Eynikayt*» («Единение») бравурный отчет о деятельности музея. В нем содержался обзор коллекции: около двадцати пяти тысяч книг на иврите и идише, около десяти тысяч томов по иудаике на европейских языках, шестьсот мешков с документальными материалами из архива ИВО, уникальные архивы Вильнюсского и Каунасского гетто. Планы музея

[26] *Katsherginski Sh.* Tsvishn hamer un serp. Z. 107–108, 110–112 (несколько неточный рус. пер. см.: *Качергинский Ш*. Между серпом и молотом. № 2. С. 151–153).

на будущее выглядели не менее впечатляющими: ремонт музейного здания, открытие обширной постоянной экспозиции, возведение во дворе памятника евреям, павшим в боях с гитлеровскими захватчиками[27].

Ничему из перечисленного не суждено было осуществиться — и сам Качергинский прекрасно понимал это. Статью он писал, уже приняв решение эмигрировать, и одновременно занимался нелегальной переправкой материалов за границу. В ноябре 1945 года он подал заявление с просьбой освободить его от занимаемой в музее должности. К июлю 1946-го и он, и Суцкевер находились уже в Польше — в их багаже лежали музейные материалы. Оттуда оба поэта перебрались в Париж. И из Польши, и из Франции они отправляли посылки Максу Вайнрайху, научному руководителю ИВО в Нью-Йорке[28].

Предчувствия Суцкевера и Качергинского оправдались — материалы, оставшиеся в Вильнюсе, ждала горькая судьба. В 1948 году до Запада дошла информация, что Еврейский музей ликвидирован и что всё в нем перевернуто вверх дном сотрудниками госбезопасности. Живший уже в эмиграции Лейзер Ран, бывший волонтер музея, записал

---

[27] См.: *Kotsherginski M. [Katsherginski Sh.].* A yor arbet funem yidishn muzey in Vilne // Eynikayt. Moskve, 1945. 2 okt. Обзор музейной коллекции в более ранний период см.: *Ayzen A.* Vilnyuser yidisher muzey // Ibid. 22 mertz.

[28] См.: *Katsherginski Sh.* Tsvishn hamer un serp. Z. 112–113 (рус. пер.: *Качергинский Ш.* Между серпом и молотом. № 2. С. 153). К ноябрю 1945 года, когда в Вильнюс возвратился историк Лейзер Ран, ни Суцкевера, ни Качергинского там уже не было, а директором музея работал Янкл Гуткович (см.: *Ran L.* Ash fun Yerusholaim de-Lite. Nyu-York, 1959. Z. 174–175). О том, как Суцкевер и Качергинский, используя различные каналы, переправляли материалы в Нью-Йорк, см.: Briv fun Maks Vaynraykh tsu Avrom Sutskever // Di goldene keyt. Tel-Aviv, 1978. № 95/96. Z. 171–185. Эти материалы сохранены в архиве ИВО как отдельная единица хранения — Собрание Суцкевера-Качергинского (см.: YIVO Archives, RG 223).

в своем дневнике о том, что узнал: «В гетто вновь пришли „посетители“. На сей раз они явились на советских грузовиках. Свалили в них все музейные материалы — произведения искусства, книги, архивы — и отвезли на улицу Снядецких в Костел Святого Георгия, где сейчас Книжная палата. Все материалы содержатся там в идеальных условиях. Кроме еврейских материалов — их свалили в подвал»[29].

Еврейские книги и документы пролежали в стенах Книжной палаты Литовской ССР, располагавшейся в бывшем костеле, в течение последующих сорока лет. Во время сталинских антисемитских кампаний (1949–1953) директор Книжной палаты Антанас Ульпис тихо саботировал распоряжение вышестоящих инстанций об их уничтожении. В период десталинизации Ульпис организовал каталогизацию тысяч еврейских книг, находившихся в его хранилище, а о существовании связок еврейских документов молчал до самого выхода на пенсию. Об этих сокровищах стало широко известно только в 1988-м. В 1993-м при уборке помещений Книжной палаты неожиданно обнаружилась еще одна партия документов. Их переправили в нью-йоркский ИВО в 1995–1996 годах[30].

Пшеничные зерна

В воспоминаниях, написанных после эмиграции на Запад, Качергинский выплескивал всю свою горечь и все свое

---

[29] *Ran L.* Ash fun Yerusholaim de-Lite. Z. 196. Отчет Рана не вполне точен. Материалы из Еврейского музея передавались в различные архивы и музеи Литвы. При этом книги, газеты и небольшая часть документов действительно попали в Книжную палату Литовской ССР. Окончательно Еврейский музей был ликвидирован в июле 1949 года (см.: *Rindzyunski A*. Vilnah le-ahar ha-milhamah (1944–1959) // Yalkut moreshet. Tel-Aviv, 1985. № 39. P. 55–84).

[30] Об истории еврейских коллекций в Книжной палате Литовской ССР см.: YIVO-bleter. Nyu-York, 1991. Naye serye. Band 1. Z. 293–298.

разочарование по поводу судьбы спасенных им сокровищ. В конечном итоге, писал он, геополитика переиграла, перехитрила его и его коллег. Кто из членов «Бумажной бригады» мог представить себе, что после войны освобожденный Вильнюс превратится в советский острог? Увы, сокрушался он, почти все их труды пропали втуне.

По счастью, Качергинский ошибался. Последнее слово осталось за Суцкевером. В стихотворении «*Kerndlekh veyts*» («Пшеничные зерна»), написанном в марте 1943 года, он выражал уверенность в конечной победе «Бумажной бригады» и ее дела. Суцкевер изобразил себя бегущим по улицам гетто «с еврейским словом в руках». Он хочет защитить слово, словно ребенка, он слышит, как поэтические строки взывают к нему с пергаментных страниц: «В своем лабиринте нас спрячь». Закопав манускрипты в землю, поэт испытывает приступ отчаяния. И тут он вспоминает египетскую притчу: один из фараонов построил для себя пирамиду и приказал слугам при своем погребении насыпать в саркофаг пшеничные зерна. Прошло девять тысяч лет, саркофаг вскрыли, обнаружили в нем зерна, посеяли их — и взошли ряды золотых колосьев. Суцкевер был уверен: когда-нибудь зерна, которые он посеял в землю Вильнюсского гетто, тоже принесут свои плоды.

Efsher oykh veln di verter
dervartn zikh ven af dem likht —
veln in sho in basherter
tseblien zikh oykh umgerikht?

Un vi der uralter kern
vos hot zikh farvandlt in zang —
veln di verter oykh nern,
veln di verter gehern
dem folk, in zayn eybikn gang.

Слова, вопреки всем сомненьям,
Вернутся ли в мир после нас
И ярким нежданным цветеньем
Взойдут ли в назначенный час?

Как в колос на стебле высоком
Зерну суждено прорасти,
Слова напитаются соком,
Слова станут истинным оком
Народа в извечном пути[31].

В 1996 году в ИВО праздновали победу Суцкевера, его предвидения, силы его духа. Архивные материалы вернулись наконец в свой дом, к еврейскому народу — и теперь можно с уверенностью повторить: *di verter veln nern, di verter veln gehern dem folk, in zayn eybikn gang* — слова напитаются соком, слова станут истинным оком народа в извечном пути.

[31] Русский перевод А. Глебовской. Стихотворение на языке оригинала см.: *Sutskever A*. Kerndlekh veyts // Idem. Yidishe gas. Nyu-York, 1948. Z. 32–33.

Именной указатель*

* В указатель включены все имена, упоминаемые в настоящей книге (в том числе и в постраничных сносках). Для некоторых имен приводятся альтернативные формы написания — как встречающиеся в книге, так и отсутствующие в ней, но имеющие распространенный характер (например, написание на английском, немецком или польском языках).

Указатель еврейских организаций и периодических изданий*

* В указатель включены все еврейские организации и периодические издания, упоминаемые как в основном тексте книги, так и в постраничных сносках (за исключением газет и журналов в библиографических описаниях). Названия расположены в порядке русского и латинского алфавитов без учета артиклей в заглавиях изданий на идише (*Der, Di, Dos*) и иврите (*Ha-*).

СОДЕРЖАНИЕ

Ф686 **Фишман Д.**
Вокруг идиша: Очерки истории евр. культуры в России и Польше / Давид Фишман; Авториз. пер. с англ. А. Глебовской, А. Френкеля; Науч. ред. А. Френкель. — Киев: Дух і Літера, 2015. — 276 с. — На рус. яз. — ISBN 978-966-378-413-7.

В книге Давида Фишмана, американского историка, профессора Еврейской теологической семинарии (Нью-Йорк), рассматривается становление современной секулярной культуры на идише. В очерках, составивших книгу, предпринимается попытка взглянуть на эту культуру с исторической точки зрения, то есть связать тенденции ее развития с общественно-политическими условиями, а также с различными интеллектуальными течениями в среде восточноевропейского еврейства. Изучается также сформировавшаяся в рамках культуры на идише институциональная инфраструктура: периодическая печать, издательства, библиотеки, театры, литературные и другие просветительские общества, школы, научные учреждения. Особое внимание уделяется взаимоотношениям между культурой на идише и еврейскими общественно-политическими движениями, в том числе сионизмом и Бундом. Книга состоит из двух частей. Первая из них посвящена царской России, вторая — межвоенной Польше.

Издатели: *Леонид Финберг, Константин Сигов*

Корректура: *Оксана Панько*
Компьютерная верстка: *Галина Лихтенштейн*

По вопросам заказа
и приобретения литературы обращаться:

Издательство «ДУХ І ЛІТЕРА»
Свидетельство о государственной регистрации печатного СМИ
Серия КВ № 5725
Национальный университет «Киево-Могилянская академия»,
ул. Волошская, 8/5, комн. 210, Киев 70, Украина, 04070
Тел./факс: +38 (050) 425-60-20
E-mail: duh-i-litera@ukr.net (отдел сбыта);
litera@ukma.kiev.ua (издательство)
www.duh-i-litera.com

Предоставляем услуги: «Книга – почтой»

Партнер при осуществлении настоящего издания:
Еврейский общинный центр Санкт-Петербурга
ул. Рубинштейна, 3, Санкт-Петербург 191025, Россия
www.jew.spb.ru

Печать и переплетные работы:

МАЙСТЕР
КНИГ

г. Киев, ул. Выборгская, 84,
тел. (044) 458 0935
e-mail: info@masterknyg.com.ua
www.masterknyg.com.ua
Свидетельство о регистрации ДК № 3861 от 18.08.2010 г.

Издательство «ДУХ І ЛІТЕРА» предлагает

Кальницкий М. Еврейские адреса Киева: Путеводитель по культурно-историческим местам. – К.: Дух і Літера, 2012. – 368 с.: ил. – На рус. яз. – ISBN 978-966-378-222-5.

Предлагаемая книга построена как путеводитель по местам, связанным с историей и культурой киевского еврейства. Отдельный раздел посвящен еврейским некрополям города. Книга чрезвычайно информативна, снабжена обширным иллюстративным материалом и может представлять интерес для самого широкого круга читателей.

Київська колекція: Єврейська тема в творах художників України від 50-х років ХХ століття до сьогодення. – К.: Дух і Літера, 2015. – 232 с.: іл. – На укр. мов. – ISBN 978-966-378-408-3.

«Киевская коллекция» — это подборка произведений мастеров, которые считали для себя важным представление в своем творчестве истории и культуры восточноевропейского еврейства. Эти произведения редко объединяли единой платформой и наделяли смыслом, которым теперь их наделили прошедшая в Киеве выставка и представленный альбом. В собрание вошли работы таких известных художников, как Борис Лекарь, Матвей Вайсберг, Ольга Рапай-Маркиш, Зиновий Толкачев и многих других.

> …Надеюсь, что издание альбома «Киевская коллекция» (название предложено Любой Рапопорт) и проведение одноименной выставки вызовут интерес. О мастерах и их творчестве рассказывает в послесловии к альбому искусствовед Диана Клочко. Конечно, мы не претендуем на исчерпывающее представление еврейской темы нашей «Киевской коллекцией». Однако воспринимаем ее формирование как определенный шаг в осмыслении этой темы, за которым последует продолжение.
>
> *Леонид Финберг,*
> *директор центра иудаики НаУКМА*

Пучков А. «Киев» Осипа Мандельштама в интонациях, пояснениях, картинках. – К.: Дух і Літера, 2015. – 216 с., [8] л. ил. – На рус. яз.– ISBN 978-966-378-395-6.

Книга представляет собой опыт комплексного историко-культурного комментария к бытовым реалиям, литературным и художественным аллюзиям в очерке Осипа Эмильевича Мандельштама «Киев», написанном в мае 1926 года и опубликованном в Ленинграде. Иллюстрации, отражающие приметы того времени, – неотъемлемая часть этого комментария.

Мицель М. «Последняя глава»: Агро-Джойнт в годы Большого террора. – К.: Дух і Літера, 2012. – 464 с., [16] л. ил. – На рус. яз. – ISBN 978-966-378-273-7.

Среди сотен тысяч невинных жертв сталинского Большого террора были и сотрудники Агро-Джойнта – агрономической корпорации, основанной Американским еврейским объединенным распределительным комитетом «Джойнт» в 1924 году и работавшей в СССР по соглашению с советским правительством вплоть по 1938-й. Предлагаемая вниманию читателей книга посвящена «последней главе» в истории Агро-Джойнта – трагическому финалу его деятельности. Десятки сотрудников корпорации – работники Московской, Днепропетровской и Симферопольской региональных контор, а также многие связанные с ней евреи-колхозники и приглашенные ею на работу в СССР врачи-беженцы из нацистской Германии – были обвинены в сотрудничестве с «контрреволюционной организацией, созданной директором Агро-Джойнта доктором Розеном» (так писалось в следственных протоколах). В книге анализируются ранее закрытые для исследователей архивно-следственные дела и другие редкие документы. Издание хорошо иллюстрировано, снабжено необходимым научным аппаратом – биографическими справками и комментариями, именным и географическим указателями.

Казовський Г. Книжкова графіка митців Культур-Ліґи / Худож. П. Фишель. – К.: Дух і Літера, 2011. – 240 с.: іл. – На укр. та англ. мов. – ISBN 978-966-378-218-8.

Идишистская культурно-просветительская организация «Культур-Лига» действовала в Киеве в первые годы после большевистской революции. В модернизме, приверженность которому была заложена в ее идеологии, иллюстрированная книга являлась одной из важнейших сфер синтеза искусств и полигоном для самых смелых художественных экспериментов. В то же время еврейская иллюстрированная книга неизбежно впитала в себя весь комплекс эстетических исканий и идеологических противоречий, присущих только еврейской литературе и еврейскому искусству. Всё это во всей полноте отразилось в книжной графике художников, связанных с «Культур-Лигой». Созданные ими иллюстрированные книги являются не только важным этапом их творческой биографии, но и одним из наиболее ярких и убедительных достижений еврейского художественного авангарда первой четверти XX века.

Арендт Х. Банальність зла: Суд над Айхманом в Єрусалимі / Пер. з англ. А. Котенко. – К.: Дух і Літера, 2013. – 367 с. – На укр. мов. – ISBN 978-966-378-315-4.

Книга Ханны Арендт, одного из величайших мыслителей XX века, была написана по материалам состоявшегося в 1961 году в Иерусалиме судебного процесса нацистского преступника Адольфа Эйхмана. Освещая роль Эйхмана в так называемом «окончательном решении еврейского вопроса», исследовательница подробно рассматривает события, которые происходили во время Холокоста в разных странах Европы. Авторитетный и впечатляющий анализ Ханны Арендт впервые увидел свет в виде серии статей в журнале «New Yorker» в 1963 году и поднял волну дискуссий среди американских и европейских интеллектуалов. Авторское послесловие, включенное в книгу, является ее ответом на эти горячие споры. Книгу открывает предисловие израильского журналиста и публициста Амоса Элона.

Бердичевский Я. Народ книги. – 3-е изд. – К.: Дух і Літера, 2009. – 498 с.: ил. – На рус. яз. – ISBN 978-966-378-132-7.

В работе коллекционера Якова Бердичевского прослеживаются многовековые органические связи российских и советских евреев с книгой – связи, отражением которых стали книжные знаки, экслибрисы. Приведенные в издании сотни экслибрисов сопровождаются подробными описаниями собраний, которые были ими отмечены (приводятся объем и состав библиотеки, ее характеристика и судьба, общественная позиция ее владельца, его роль в науке, культуре и искусстве).

Гофштейн Д. О білий світе мій…: Вибр. поезії: Пер. з ідиш / Упоряд. В. Богуславська. – К.: Дух і Літера, 2012. – 464 с. – На укр. мов. – ISBN 978-966-378-229-4.

Предлагаемая книга представляет собой наиболее полное на украинском языке собрание произведений выдающегося еврейского поэта Давида Гофштейна (1889–1952). В ее основу положены двухтомник избранных произведений Гофштейна на языке оригинала, изданный в 1977 году в Тель-Авиве, и «Избранное», опубликованное в 1968 году по-украински киевским отделением издательства «Советский писатель». Составителем обоих этих изданий являлась вдова поэта, Фейга Гофштейн. В новой книге, подготовленной переводчиком Валерией Богуславской, восстановлены все посвящения и эпиграфы, которые по идеологическим причинам не могли быть обнародованы в украинском издании в советское время.